LUIGI VALLI

IL VALORE SUPREMO

A. F. FORMÍGGINI
EDITORE IN GENOVA

1913.

INTRODUZIONE

Gli innumerevoli misteri che da ogni parte circondano l'uomo sono come sfingi mute che, dovunque egli si incammini col suo pensiero o con la sua volontà, sorgono su a velargli o a chiudergli la via col loro divieto silenzioso. Ma, quasi a rendere più angoscioso il dramma della vita, mentre le sfingi mute sbarrano da ogni parte il cammino, v'è un'altra sfinge, forse la più vicina e la più possente, che ha una voce, ed incita, ed impera, e non tace mai e le sue parole sono brevi e terribili: *Devi, Non devi.*

Il mistero del dovere.

In quella più che nelle altre io mi sono affisato, non solo perchè mi appariva più delle altre meravigliosa, ma perchè mi sembrava che gli uomini del mio tempo, anche i più agguerriti nella lotta contro il mistero, anche i più audaci contro le altre sfingi mute, passassero sovente innanzi a questa con una indifferenza strana o con una sottomissione quasi superstiziosa.

Ho veduto uomini ardenti nella conquista di ogni verità e che si lanciavano prontamente verso i misteri più lontani da loro e più lontani dalla vita, passare senza avvertire quasi affatto la tremenda maestà di questo mistero del dovere che ci incalza così da vicino in ogni istante per la nostra via, che grida sopra a noi, intorno a noi e in noi stessi, che ci domina e ci sospinge, che ci asservisce e ci esalta.

Ho veduto altri uomini che, pur con lo sguardo freddo ed acuto, sapevano penetrare in tutti i problemi della scienza dissolvendo via via con la luce del loro pensiero tante pallide figure di sfingi mute, tremare e vaneggiare non appena i loro occhi osavano levarsi timidamente verso la sfinge che parla ed impera.

Mondo della conoscenza e mondo morale.

E spesso ho udito intorno a me voci di sapienti parlare del mistero del dovere come se esso fosse assolutamente al di fuori o al di sopra di ogni scienza. E dicevano: « Vi sono due mondi divisi fra loro da un insuperabile abisso. Da una parte il *mondo della conoscenza,* popolato di misteri silenziosi e nel quale il pensiero può scrutare soltanto ciò che *è* e ciò che *non è*, *il vero e il falso*: dall'altra il *mondo morale,* ove le cose si presentano con una colorazione del tutto diversa, non più come vere o false, ma come buone o cattive, desiderabili o non desiderabili, e dal quale unicamente può giungere una voce di impero che ci dica ciò che *si deve* o ciò che *non si deve.*

« La conoscenza — dicevano — non esce dal mondo dei fatti, poichè essa non indaga se non ciò *che è* e ciò che *non è,* essa non può intendere o spiegare la voce misteriosa della sfinge che parla e che discrimina nelle cose il bene e il male. Quella voce giunge da un mondo che è fuori della scienza e colui che pervenisse all'ultimo limite della conoscenza umana nulla ancora potrebbe dirci dell'umano dovere ».

Tentativi di ricongiungere i due mondi.

Chi dunque potrà dirci d'onde discende il *dovere,* e perchè *si deve?* E chi potrà ristabilire un legame tra i due mondi divisi?

Un tempo, quando il pensiero umano invece di salire faticosamente d'una in altra induzione si lanciava arditamente a volo verso i vertici più alti, i sapienti credevano di dare una risposta. Dicevano: Nell'intima pro-

fondità delle cose il *vero* ed il *bene* si confondono: l'Essere necessario è ad un tempo stesso il Bene assoluto. Il mondo della conoscenza e il mondo dei valori si ricongiungono nel loro vertice: la legge del bene è ad un tempo l'essenza della realtà: Dio.

Ed altri in altro modo si forzavano di *dedurre logicamente* da una serie di conoscenze una norma del dovere facendola apparire come l'ultima *conseguenza di un ragionamento* che moveva da certi dati della realtà. Ma essi ripetevano sempre, senza avvedersene mai, un ingenuo errore di logica, passando da alcune premesse che stabilivano ciò *che è,* ad alcune conclusioni che parlavano improvvisamente di una cosa tutta diversa, ossia di ciò che *deve essere* o di ciò che *vale*; e non si accorgevano che non da una constatazione della realtà prendevano vita e forza le loro norme conclusive, bensì sempre da altre norme e da altri valori inavvedutamente inclusi nelle premesse.

Loro insuccesso.

Questi ed altri tentativi di collegare o armonizzare i due mondi sembrano caduti. Oggi par che essi siano veramente divisi da un insuperabile abisso e dopo tanto sforzo di pensiero e dopo tante conquiste della scienza la voce della sfinge par che risuoni più misteriosa che mai, poichè la parola del dovere par che discenda dal mistero non solo, ma da un mistero *diverso* e *lontano* da quello che la scienza indaga.

Tentativi di negare l'uno dei due mondi.

Pure il bisogno di armonizzare o unificare i due mondi è vivo ancora e suscita tentativi nuovi i quali mirano ormai non tanto a fondere o a ricollegare il regno della conoscenza e il regno del dovere, quanto a svalutare o a negare o almeno a dimenticare l'uno di essi come se fosse secondario o illusivo e lasciando all'altro libero e intero il dominio dello spirito.

Coloro che oggi sembrano concordi nell'annunciare che il problema del dovere è fuori del campo della cono-

scenza o della scienza danno in realtà questo annunzio con animo molto diverso. Gli uni in fondo *non credono alla scienza*, gli altri *non credono al dovere*.

Il loro cuore è ben diverso dinanzi alla sfinge che parla. Sembra agli uni che sul mondo della scienza, sul granito della realtà, la voce della sfinge suoni come un fantastico mormorio creato dalla fantasia degli umani, un mormorio che la scienza non può afferrare e definire e del quale quindi quasi non metta conto di occuparsi. Sembra agli altri che la parola della sfinge venga dalle profondità più intime del mistero, e valga assai più di tutto il piccolo mondo visibile dei *fatti* in cui è chiusa la scienza stessa. Questa non può discutere il sacro comando che giunge da una regione che è di là dal suo breve orizzonte.

Se gli uni o gli altri compongono in una armonia il loro spirito, ciò avviene soltanto perchè i primi eliminano il problema del dovere disinteressandosene praticamente, gli altri lo eliminano praticamente presupponendolo come risoluto.

Tentativi di eliminare il problema del dovere.

È parso per qualche tempo ai giorni nostri che gli adoratori della conoscenza trionfassero. Il grande, il terribile *problema morale* fu ristretto allo studio del *fatto* sociale: si cercò di ridurre tutto il tremendo mistero del dovere sotto la piccola analisi della sociologia, non si indagò più d'onde venisse la voce imperiosa della sfinge, ma semplicemente si *registrarono* le parole che gli uomini credevano di sentire dalla sua bocca: non ci si domandò *se* e *perchè* l'uomo abbia un dovere, ma semplicemente che cosa gli uomini di diversi tempi e di diversi luoghi abbiano usato di fare e creduto di dover fare: si finì così col dimenticare la sfinge terribile costruendo una fredda « *Science des mœurs* » che ignorava o negava il problema del dovere.

Tentativi di svalutare la conoscenza.

Poi trionfarono invece di nuovo, richiamandosi al pensiero del Grande di Königsberg, i dispregiatori della conoscenza. Il mondo morale, il modo dei valori, ha voluto la sua rivincita, ha voluto riaffermarsi offuscando e dominando il mondo dei fatti. Si proclamò nuovamente in forma più o meno chiara che la più profonda verità, il cardine vero di tutto lo spirito, è l'imperscrutata legge del bene e del male, che la sola sfinge granitica, eterna, è quella che parla: e si andò più avanti, e si proclamò che non una verità esiste, ma sì delle parvenze o dei presupposti provvisoriamente assunti *per servire ai valori* e che in fondo i valori stessi potevano respingere o distruggere a loro piacimento. L'essere un fatto in accordo o in disaccordo con la suprema norma morale diventava un criterio per affermare o per disconoscere la realtà del fatto stesso: il bene ed il male, supreme categorie del mondo morale diventavano i dominatori riconosciuti e legittimi del mondo della conoscenza.

La crisi della morale.

Così oggi ancora gli uni salgono faticosamente verso una pura verità fredda sulla quale non potranno mai accendere una fiaccola di volontà e di vita perchè dichiarano che sulla loro strada non si incontra il problema del dovere: gli altri brandiscono sì una fiaccola, ma non essi l'hanno accesa al lume della verità ed essi stessi non la conoscono, e non sanno di che cosa viva e perchè. Sono abbagliati dalla sua stessa luce e non si chiedono se essa non sia un meraviglioso miraggio, e tentano di abbagliare con essa anche gli sguardi sereni di coloro che vogliono affisarsi nella sua fiamma.

I legami non logici tra i due mondi.

Innanzi al mistero del dovere ho ascoltato a volta a volta le parole degli uni e degli altri, ma nè gli uni nè gli altri mi dettero la tranquillità.

Vedevo sì che il *mondo della conoscenza* e il *mondo morale* non si ricongiungono con gli artifici antichi,

che non giova porre con un folle volo nell'ignoto l'identità primordiale della realtà e del bene e neppur giova sillogizzare in vano facendo derivare a forza da una premessa della *realtà* una conclusione del *dovere*; ma pur sentivo che tra il mondo delle conoscenze e il mondo dei valori intercedono altri sicuri legami meno chiari forse, ma più veri e più profondi di questi. Non è necessario esaminare e determinare questi legami prima di rassegnarsi senz'altro a considerare tutto il nostro mondo interiore della volontà come indipendente dal mondo della realtà, dal mondo della scienza?

Se la visione di *ciò che è* non può giungere a diventare volontà, valore e dovere attraverso le limpide forme della logica, forse non può giungervi attraverso le più profonde vie dello spirito che la psicologia appena appena ci illumina? E la realtà, la realtà serenamente colta dal nostro limpido intelletto, non è ancora quella che suggerisce per queste vie oscure le supreme norme della vita?

Così pensavo, e mi sentivo lontano dall'ontologismo e dal vano razionalismo dei filosofi antichi, ma pur mi pareva che le supreme norme della vita potessero e dovessero derivarsi dalla visione di *ciò che è*.

L' azione psicologica della conoscenza sui valori.

E vedevo infatti che la scienza del mondo *crede* di limitarsi alle sue esposizioni di *fatti* quasi ignorando i valori; ma intanto le sue fredde constatazioni hanno una azione diretta ed immediata in questo mondo dei valori, hanno una azione trasformatrice sulla volontà umana, non soltanto perchè suscitano o regolano le azioni *tecniche* destinate al conseguimento dei fini economici, ma perchè nell'atto stesso in cui indicano le grandi correnti della realtà suscitano anche le grandi correnti direttrici dello spirito e le supreme norme della volontà. E pensavo che se pur lo scienziato che ricerca soltanto *ciò che è* non creda di dovere o di poter suscitare norme

e determinare doveri, norme e doveri vengono sempre ispirati dalla sua fredda verità, sol che essa ci rappresenti un mondo pervaso da certe direzioni, però che queste direzioni trascinano senz' altro nel loro moto la volontà dell' uomo.

E mi sentivo lontano dalla inerte « Science des mœurs » che crede che l' ufficio della morale sia compiuto in una rigida *registrazione* dei valori.

La verità indipendente dai valori.

Anche vedevo d'altra parte quanto la pressione dei nostri valori agisca su di noi allorchè crediamo di indagare serenamente la verità oggettiva e come essi eccitino la nostra ricerca e forzino la nostra persuasione e plasmino il più delle volte le nostre idee su ciò *che è*; ma pur vedevo divincolarsi contro questa pressione e contro questa intrusione dei valori nel campo della conoscenza una tendenza irresistibile verso una verità pura, non contaminata dai desiderii, non asservita ai valori, per la quale lo spirito si sforza di costruire una *visione del mondo* indipendentemente dal disegno che i nostri desiderii gli propongono, indipendentemente dal *bene* e dal *male,* sì che la costruzione di un mondo fatta sulla autorità dei nostri valori mi pareva assurda.

Le esigenze dei falsi assoluti.

E mi sentivo lontano da quei pragmatisti che fanno precedere alla determinazione del reale una determinazione dei valori suggerita dalla piccola e cieca coscienza che viene così a sovrapporsi ridicolmente all' universo.

E mi pareva anche di sentire che la voce misteriosa della sfinge non può essere rivelata e spiegata interamente, che l' intima forza del dovere muove da un mistero forse più profondo del mistero della vita, che del supremo valore noi non sappiamo e non sapremo mai il perchè; ma pur sentivo che questo mistero profondo, questo supremo valore assoluto *non è* in quei piccoli valori della morale sociale quali la bontà o la giustizia o la benevolenza che i filosofi ci profferiscono come valori

assoluti, ultimi ed impenetrabili e che invece sono strumenti di più profonde funzioni inconsapevoli. E questo pensiero mi allontanava sopratutto da quell'idealismo morale che irrigidisce alcuni umili valori strumentali della vita e li idealizza e li santifica facendone i valori assoluti e indefiniti. E ponendoli come capisaldi del mondo viola o corrompe la visione della realtà e devia dietro questi idoli falsi il grande impulso della morale.

Vi è sì, pensavo, una legge che ci dirige e ci domina e ci sospinge assai più in là dei nostri meschini interessi economici giornalieri, ed il mistero onde muove quella legge è inviolato; ma per vederla, per coglierla nella sua nudità meravigliosa, per sentirne tutta la bellezza e la grandezza, è necessario liberarsi dalle parvenze dei *falsi assoluti* e dei falsi misteri che la nostra debolezza e la nostra ignoranza ci suscitano a volta a volta dinanzi agli occhi. Per ascoltare la vera voce della inaccessibile sfinge, la vera sacra parola del dovere umano, bisogna far tacere intorno le stridule e piccole voci degli uomini che credono di parlare in suo nome e che pronunziano l'affermazione dei piccoli valori della loro coscienza individuale o della nostra ancora angusta coscienza sociale come se in questi valori fosse quel supremo mistero che è invece immensamente più lontano: simili a coloro che fidando soltanto nei loro deboli occhi mortali, pongono nei piccoli punti luminosi del cielo visibile l'ultimo confine dell'universo.

E così pensando e sentendo io mi sono distaccato a poco a poco dalla maggior parte di coloro che indagano ai giorni nostri il mistero del dovere per considerarlo nuovamente e liberamente nella solitudine: ed ho interrogato a lungo la meravigliosa sfinge che parla e quello che ho creduto di sentire e di intendere ho raccolto ed ho fissato in queste pagine.

PARTE PRIMA

CAPITOLO I.

La valutazione

Il problema del valore.

Il primo pensiero sul quale io mi sono lungamente arrestato è questo.

Tutti coloro che oggi tentano di scrutare il problema del dovere sentono il bisogno di fare una filosofia del valore. È giusto. Il concetto del supremo dovere si fonde in noi con quello del valore supremo e non sarebbe possibile risalire fino a questo senza aver prima percorsa in qualche modo tutta la scala dei valori, senza aver saputo sul valore in genere tutto quanto è possibile sapere.

Il problema psicologico della valutazione.

Ora, questo mondo dei valori vien costruito tutto sopra un fatto psicologico, la *valutazione*; ma per lo più su questo semplice e modesto fatto psicologico, si crede di poter sorvolare e ci si pone così di bel principio il quesito *quali cose e perchè* abbiano un valore, senza aver prima approfondito l'altro problema: che cosa accade in noi quando affermiamo che qualche cosa ha valore o non-valore, quando in altri termini compiamo una *valutazione?*

In seguito a quale processo, a quali intuizioni, a quali presupposizioni, noi giungiamo a questo atto psicologico tutto speciale per il quale classifichiamo un oggetto tra le cose buone o cattive, belle o brutte, desiderabili o avversabili? Che cosa pensiamo noi veramente quando diciamo di un oggetto che esso *ha valore* o *non-valore?*

È impossibile avventurarsi con qualche speranza di successo nelle indagini sulla natura del valore, senza aver prima esaminato l'atto interno nostro per il quale questo valore vien posto o riconosciuto. Chi affronterebbe il problema dell'essenza della materia prescindendo in tutto dal processo psicologico per il quale noi, attraverso certe testimonianze dei sensi, giungiamo a concepire gli oggetti materiali fuori di noi?

Nel campo dei valori, come del resto in tutti gli altri campi della filosofia, non si giunge al fondo dei problemi *con la sola* psicologia, ma tanto meno vi si giunge *senza* la psicologia, ed entrare nella discussione dei problemi morali lasciando oscuri od incerti i problemi psicologici che si connettono ad essi, vuol dire portare nella discussione i germi di innumerevoli malintesi e di infiniti dibattiti che avrebbero potuto essere eliminati.

Onde è che io devo prendere le mosse da alcune brevi, schematiche considerazioni intorno alla *valutazione.*

Che cosa è la valutazione.

La *valutazione,* ho già accennato, non è *il valore.* Essa è *l'atto col quale riconosciamo o attribuiamo valore* (o *non-valore*) *ad un oggetto, ad uno stato, ad un atto qualsiasi,* è quello speciale giudizio per il quale classifichiamo l'uno o l'altro oggetto del nostro pensiero tra le cose belle o brutte, piacevoli o dolorose, buone o cattive [1]).

---

[1]) Veramente la parola " valutazione „ ha due significati diversi. La semplice valutazione è appunto il puro riconoscimento di un valore, si potrebbe dire la semplice apposizione di un segno positivo o negativo all'idea di un oggetto: ma nel linguaggio comune noi chiamiamo in genere " valutazione „ l'atto più complicato che consiste nell'istituire un *confronto* tra i valori e commisurare l'entità e l'intensità dell'uno in proporzione dell'altro.

Io mi occupo qui naturalmente della valutazione nella sua forma semplice.

Senza dubbio la valutazione di un oggetto è strettamente legata a qualche atteggiamento sentimentale-volitivo dello spirito verso quell'oggetto. Di nessuna cosa noi potremo affermare che *ha valore,* se non pensando che ad essa si volge o si volgerà qualche desiderio, qualche tendenza. Di nessuna cosa potremo affermare che è un non-valore se non pensando che ad essa si volge o si volgerà qualche avversione.

Non è un atteggiamento singolo dello spirito.

Ora uno degli errori più facili e più comuni è quello di confondere *la valutazione di un oggetto* con *un atteggiamento* sentimentale-volitivo di *un* individuo di fronte a quell'oggetto.

Il provare una compiacenza nel cospetto di un atto o di uno stato qualsiasi, il provare una repulsione per un oggetto non vuol dire ancora *valutare* l'una o l'altra cosa.

Se un mio atteggiamento sentimentale-volitivo verso un oggetto si manifestasse *una volta sola, per un solo istante,* ed io non avessi la coscienza che esso si rinnoverà altre volte di fronte a quello stesso oggetto, o che si rinnoverà anche in altri, se il mio desiderio o la mia repulsione mi apparissero *come un fatto fugace ed isolato,* direi io che quell'oggetto *ha valore?*

Certamente no. Dire che un oggetto *ha valore,* compire una valutazione, implica qualche cosa di più che non un atteggiamento *unico, istantaneo, di un solo individuo* verso una cosa: implica una certa fiducia che il desiderio o la repulsione verso l'oggetto sia *più o meno costante, più o meno generale.*

Ciò che mi fa dire che l'oggetto *ha valore* non è il solo fatto del mio fuggevole desiderio attuale, ma è *il pensiero che questo desiderio si rinnoverà di fronte allo stesso oggetto* nelle stesse condizioni, è il ricordo che quell'atteggiamento si è ripetuto altre volte, la fiducia (giustificata o no) che in avvenire si ripeterà ancora. Soltanto

per questa visione può aver luogo una *valutazione* cioè attribuzione e riconoscimento di valore nell'oggetto. Senza la costanza e l'uniformità degli atteggiamenti di fronte a un oggetto (reale o immaginaria che sia), noi non diremo mai che quell'oggetto *ha valore*.

Se io, passando per un campo con una verga in mano, decapito con essa un fiore, io ho avuto un atteggiamento sentimentale-volitivo che mi ha condotto ad un'azione, ma io non penso affatto di confondere questo mio atteggiamento con una *valutazione*. Perchè? Perchè non ho nessuna fiducia che il mio atteggiamento si riprodurrà in seguito ripassando per quel campo, perchè non credo che ogni volta che vedrò un fiore sentirò l'impulso a decapitarlo, e tanto meno penso che gli altri debbano provare un impulso simile. Io non attribuisco *valore* al mio atto *perchè lo considero come isolato, momentaneo, fuggevole*.

È l'intuizione di una costanza di atteggiamenti.

Nella valutazione non si esprime dunque *un* semplice atteggiamento sentimentale-volitivo di un soggetto verso un oggetto, ma piuttosto l'*intuizione di una reale o supposta costanza ed uniformità di molti atteggiamenti sentimentali-volitivi verso lo stesso oggetto*. Non è *un* desiderio ma un pensato *accordo* dei desiderii, non è *una* avversione ma una immaginata o vagamente sentita *costanza* delle avversioni, non è *una* spinta positiva o negativa del nostro spirito verso una cosa, ma *la somiglianza, il carattere comune* di una serie di spinte verso di essa [1]).

[1]) Il prezzo, che è l'esponente economico del valore, rivela appunto questo elemento di costanza o di generalità che è nel valore. Perchè una cosa abbia un prezzo, è necessario, non solo che sia desiderata, ma che sia desiderata da almeno due individui, e tutte le cose che in economia restano senza valore, possono benissimo essere fuggevolmente e individualmente desiderate.

Sta al desiderio singolo come l'imagine concettuale alla singola rappresentazione.

Questa concezione della valutazione può essere meglio chiarita da una similitudine.

La valutazione è per i singoli atteggiamenti sentimentali-volitivi quello che è *l'imagine concettuale* per le singole rappresentazioni. Date molte rappresentazioni noi raccogliamo e fondiamo quello che esse hanno di comune in una imagine unica che chiamiamo l'imagine concettuale: orbene, date o imaginate molte tendenze convergenti verso una cosa o divergenti da essa, noi *sintetizziamo il loro elemento comune, il loro accordo, la loro somiglianza, nella valutazione della cosa.* L'imagine concettuale è sintesi e fusione di rappresentazioni singole; la valutazione è sintesi e fusione di singoli atteggiamenti spirituali e se quella è la forma comune di molte rappresentazioni di fronte a un soggetto, questa è la forma comune di molti atteggiamenti sentimentali-volitivi di fronte ad un oggetto.

Questo parallelo tra l'imagine concettuale e la valutazione non si può certo intendere alla lettera, e non v'è dubbio che la valutazione sia una generalizzazione assai meno ampia e meno rigida; tuttavia i punti di somiglianza tra questi due fatti dello spirito sono molti.

Allo stesso modo che per l'individuo che ha una sola imagine di un oggetto, questa imagine funziona ad un tempo da imagine concettuale, perchè egli non può separare ciò che in essa è universale da ciò che è accidentale, così l'individuo che di fronte ad un oggetto ha un primo atteggiamento sentimentale-volitivo, è tratto per lo più a pensare quell'atteggiamento come universale e costante e valuta quell'oggetto unicamente in base a quel suo desiderio unico. Egli desidera l'oggetto e pensa spontaneamente che lo desidererà anche in avvenire, che anche altri esseri simili a lui potranno desiderarlo. Il suo desiderio singolo, *pensato come generale e costante,*

diventa valutazione ed egli dice: « Questo oggetto ha valore ».

Ma sopravvengono le esperienze di desiderii nuovi. In una seconda esperienza l'oggetto non suscita più in lui lo stesso atteggiamento, gli appare indifferente o anche sgradevole ed egli dice: « Mi sono ingannato, quell'oggetto non ha valore ». O al contrario, il suo atteggiamento si ripete costantemente, si ripete non solo in lui, ma anche in altri ed egli dice: « *Veramente* quell'oggetto ha valore ». Se egli constata che l'oggetto in alcuni suscita compiacimento e in altri avversione, egli *dubita* del valore dell'oggetto, se trova che vi è una mirabile concordia di desiderii convergenti verso di esso, egli ha più che mai la certezza di quel valore.

A quel modo che l'imagine concettuale si determina, si chiarisce e si fissa col moltiplicarsi delle rappresentazioni dalle quali essa emerge, così la valutazione si chiarisce, si determina, si rende evidente col ripetersi degli atteggiamenti sentimentali-volitivi da parte nostra e degli altri e, quanto più l'uniformità di questi atteggiamenti si conferma, tanto più si delinea e si conferma la *valutazione.*

Valutazioni individuali e imagini concettuali individuali.

L'analogia che abbiamo posta ci aiuta a comprendere le varie specie di *valutazione.*

Noi conosciamo delle imagini concettuali *individuali* le quali raccolgono e sintetizzano *molte* rappresentazioni di un *unico* oggetto, per esempio le molte rappresentazioni che si possono avere di una sola rosa. Queste imagini concettuali son quelle che danno luogo naturalmente ai concetti individuali. Ebbene, ad esse corrispondono le *valutazioni individuali,* le quali raccolgono e sintetizzano molti atteggiamenti simili *di un solo individuo* verso un oggetto, per esempio tutti i successivi e costanti atteggiamenti di compiacenza che io ho di fronte a quella rosa.

Allo stesso modo che io posso avere molte rappresentazioni di un solo oggetto prescindendo dalle rappresentazioni di tutti gli altri oggetti simili, così io posso enunciare una valutazione del tutto individuale, che riassuma gli atteggiamenti di un individuo solo, prescindendo dagli atteggiamenti di tutti gli altri individui simili.

Valutazioni generali e imagini concettuali generali.

Vi sono poi delle imagini concettuali *generali*. Queste rappresentano la sintesi delle rappresentazioni di *molti oggetti* e danno luogo ai concetti generali. Ebbene, ad essi corrispondono le *valutazioni generali* che sono la sintesi degli atteggiamenti sentimentali-volitivi di *molti individui* verso un dato oggetto. Quando io dico che una data azione *è buona* enuncio una valutazione generale, mi rappresento una compiacenza di fronte a quella data cosa che non è la mia compiacenza attuale, ma una compiacenza che si ripete e si ripeterà in molti altri individui.

In tal modo si può porre in via esplicativa il seguente parallelo. Alla *rappresentazione* (impressione isolata dell'oggetto sul soggetto) corrisponde il *singolo* atteggiamento sentimentale-volitivo (reazione isolata del soggetto verso l'oggetto).

All'imagine concettuale *individuale* (sintesi di molte rappresentazioni di *un solo* oggetto), corrisponde la *valutazione individuale* (sintesi di molte reazioni di *un solo* soggetto).

All'imagine concettuale *generale* (sintesi delle rappresentazioni di molti oggetti) corrisponde la *valutazione generale* (sintesi delle reazioni di molti soggetti verso un oggetto).

Queste osservazioni non hanno lo scopo di mettere insieme una più o meno solida costruzione architettonica, ma semplicemente di confermare questo fatto di capitale importanza, che cioè *il singolo atteggiamento sentimentale-volitivo di un soggetto verso un oggetto non può e non*

dere essere confuso con la valutazione dell'oggetto e che questa invece ha luogo solamente *se ed in quanto l'individuo intuisca o immagini una moltitudine concorde di desiderii o di repulsioni verso un oggetto.* Se egli immaginerà soltanto desiderii o repulsioni *sue* egli enuncierà una sua valutazione *individuale,* se di molti, una valutazione *generale.*

Comunque questo atto della valutazione non è se non l'espressione di questa nostra visione oscura di molti impulsi presenti o futuri, possibili o reali, nostri od altrui, concordemente convergenti verso un oggetto o divergenti da esso.

A quel modo che noi non possiamo pronunciare la grande e misteriosa parola: *ciò esiste,* se non in quanto pensiamo una permanenza, una durata della cosa simile a se stessa in momenti successivi o avanti a individui diversi, così non possiamo pronunciare l'altra ugualmente grande e ugualmente misteriosa parola: *ciò vale,* se non in quanto pensiamo di fronte all'oggetto una permanenza, una durata di desiderii e di avversioni simili a se stessi in momenti successivi o in individui diversi.

La valutazione è visione di volontà concordi.

Ora è appunto questa oscura visione di atteggiamenti concordi ciò che bisogna tener presente quando si parli della valutazione ed è per avventura invece ciò che più facilmente sfugge alla nostra coscienza e all'indagine dei filosofi.

Questa massa di desiderii o di repulsioni reali e concrete che lo spirito intuisce quando formula la valutazione è in tutto questo processo il fatto principalissimo e meno notato. La nostra coscienza sorvola quasi su questa visione oscura e si affisa su di un altro punto cioè *sulla qualità misteriosa che è nell'oggetto e per la quale esso ci attrae.*

Deviazioni prodotte dalla espressione sintattica: aver valore.

Quando noi enunciamo una valutazione noi diciamo sempre che una data cosa *ha* o *non ha* valore e questa

espressione sintattica ci mostra il fatto della valutazione già considerato sotto un altro aspetto che non è quello immediato. Ciò che si presenta alla nostra mente per opera di questa espressione già non è più il semplice fatto certo, cioè *la corrente di volontà convergente* verso un oggetto, ma bensì un *quid* misterioso, una qualità insita nell'oggetto *per la quale* esso attira queste correnti di volontà e che subito vien pensata come esistente nell'oggetto indipendentemente da queste correnti, indipendentemente dai desiderii umani. Il fatto semplice e puro ci si presenta già nella espressione sintattica contaminato, per così dire, da una interpretazione del fatto stesso e la nostra attenzione è distratta dal trattenersi *sulla corrente delle volontà concordi* per affisarsi subito sulla *misteriosa potenza* dell'oggetto che l'ha suscitata [1]).

Il valore non è nelle cose.

Questa deviazione dell'indagine ha sviato e svia tuttora una gran parte dei pensatori i quali di bel principio si incamminano a ricercare che cosa sia il valore di una cosa pensandolo come una qualità o dignità oggettiva della cosa stessa, *preesistente al desiderio umano ed indipendente da esso.* La valutazione è per essi quasi il *riconoscimento* di questa dignità insita nella cosa: l'uomo che valuta non fa secondo loro se non riconoscere che un dato oggetto rientra nella categoria delle cose belle o brutte, buone o cattive e *sussume* ad esse, come dicono i logici, un oggetto.

E non è neppure il semplice atteggiamento del soggetto.

Quando questa diffusa illusione della filosofia si è svelata, quando ci si è accorti che il valore non è *nelle cose*, ma è un rapporto tra le cose e il desiderio umano, allora si è caduti in un errore opposto, si è creduto che la valutazione fosse la semplice espressione di *un singolo* atteggiamento individuale, ciò che essa non è.

Il puro e semplice atteggiamento individuale e mo-

---

[1]) V. Ehrenfels, *System der Wertheorie.* Leipzig 1897.

mentaneo dello spirito verso un oggetto, ripeto, non è la valutazione e non si esprime con un giudizio di valore. La valutazione si formula soltanto quando sia intuita o pensata o immaginata la permanenza di un atteggiamento sentimentale-volitivo e con essa si esprime appunto *non* il nostro atteggiamento di quell' istante verso l' oggetto ma una certa costanza e generalità di un atteggiamento.

Tra l' eccessivo oggettivismo dei metafisici e l' eccessivo soggettivismo dei primi psicologi del valore, sta questa terza concezione la quale, pur riponendo l' essenza del valore nel rapporto tra l' oggetto e il desiderio, riconosce però il suo elemento *oggettivo.*

Colui che valuta un oggetto *A*, nè esprime puramente e semplicemente il suo stato d' animo attuale verso l' oggetto, nè afferma l' intrinseca dignità oggettiva esistente in quell' oggetto; ma pur afferma implicitamente *un fatto reale,* cioè che un dato atteggiamento verso l' oggetto *A* è più o meno generale e costante.

L' elemento oggettivo della valutazione.

Questa è l' affermazione oggettiva contenuta in ogni valutazione, e per la quale in realtà la *valutazione* non solo è un giudizio; ma è in fondo un giudizio esistenziale, in quanto afferma più o meno vagamente la *costanza* di certi stati subbiettivi di fronte a un dato oggetto.

L' importanza di questa concezione della valutazione sta in ciò.

La valutazione come affermazione di fatto.

Anzitutto la valutazione ci si mostra come implicante una affermazione di fatto che è verificabile, controllabile sulla base delle conoscenze oggettive. Essa afferma, predice, immagina e constata il ripetersi di certi stati d' animo di fronte ad un oggetto, ma questo ripetersi può essere verificato, negato, confermato, per mezzo di una indagine oggettiva, per mezzo di esperienza, di

scienza. Con questa affermazione di fatto essa rientra sotto il dominio della conoscenza oggettiva.

Ciò che è veramente insindacabile e inattaccabile direttamente da parte della conoscenza oggettiva, non è già la *valutazione*, ma *il singolo atteggiamento* individuale verso un oggetto. Quando un individuo prova in un istante una semplice repulsione o appetizione per un oggetto, quel suo semplice appetire o respingere sfugge alla critica diretta operata per mezzo della conoscenza perchè non implica altre affermazioni di fatto; ma quando egli *valuta* l' oggetto del suo amore o del suo odio egli fa qualche cosa di più, afferma *a torto o a ragione*, per esperienza, o per intuizione, per previsione o per ricordo, la costanza dell' atteggiamento suo; afferma un *fatto* e di fronte a questa affermazione che sorge con la valutazione, la critica dei fatti riprende il suo diritto, la scienza rientra nel campo della valutazione e quindi si apre la via ad entrare nel campo della morale.

A torto dunque si è voluto costruire sulla *valutazione* o sul valore un mondo *distaccato* da quello della conoscenza. Non appena dalla semplice, istantanea reazione ad una impressione si salga alla *valutazione*, si entra subito nel campo delle *affermazioni*, si afferma la realtà di molti stati soggettivi simili, attraverso quegli oscuri ricordi, in quelle oscure previsioni, ed oscure induzioni, che costituiscono la *valutazione*.

Modificando la conoscenza si modifica la valutazione.

E la conoscenza, se non interviene direttamente nella critica di un *singolo atteggiamento* dello spirito, può modificare la *valutazione* discutendo, modificando, negando o verificando il fatto oggettivo che essa afferma, cioè: la costanza di certi stati di fronte a un oggetto.

Di fronte alla visione della realtà può essere indiscutibile il mio *desiderio attuale* ad afferrare un pezzo di pane, non la *valutazione* del pane, il mio impulso a percuotere un uomo, non la mia valutazione dell' atto

del percuotere. Il semplice sapere se il pane è o non è costantemente e generalmente desiderato da me stesso o da altri è una conoscenza oggettiva che entra nella mia valutazione e che, negata, nega la valutazione; il semplice apprendere che il percuotere è costantemente avversato da altri o da me, entra nella mia valutazione del percuotere, e, negato, negherebbe la *valutazione.*

La visione della realtà può modificare dunque la *valutazione* di un oggetto, mentre non può modificare *direttamente* il singolo atteggiamento isolato di uno spirito verso l'oggetto stesso.

Modificando la valutazione si modifica indirettamente l'atteggiamento singolo.

Ma (ecco la seconda conseguenza assai importante delle precedenti considerazioni), la visione della realtà, modificando la valutazione, può *indirettamente* modificare anche l'atteggiamento singolo.

Perchè?

Perchè valutare, come abbiamo visto, vuol dire vedere più o meno chiaramente una *moltitudine* di desiderii, di volontà, di attrazioni o di repulsioni nostre o di altri muoversi concordemente verso un oggetto, vuol dire trovarsi in presenza di una corrente di volontà vive sospinte più o meno tenacemente e universalmente in una direzione e questa visione ha una ripercussione sull'atteggiamento singolo di colui che l'apprende. Essa è la visione di una realtà viva ed attiva mossa *concordemente in un senso e che tende a trascinare* nel suo senso, ad accordare col suo moto i singoli atteggiamenti dello spirito.

La forza psicologica della valutazione.

La valutazione è *una forza* che agisce non logicamente, ma psicologicamente sul singolo atteggiamento dello spirito, lo ravviva o lo reprime a seconda che si accorda o non si accorda con esso. Valutare non vuol dire mettere innanzi a sè freddamente una visione di tante volontà concordi, vuol dire di necessità subirne la *forza attrattiva.*

E chi modifica la valutazione affermando o negando la costanza degli atteggiamenti che essa intuisce, crea o distrugge nello stesso tempo, come vedremo, una *forza psicologica* che agisce sul singolo atteggiamento individuale.

CAPITOLO II.

La forza assimilatrice della valutazione

Ho detto che la valutazione è cosa ben diversa da un singolo, momentaneo atteggiamento di un individuo verso un oggetto. Ho detto che essa è l' intuizione di molti atteggiamenti concordi di fronte allo stesso oggetto. Ho aggiunto che essa, come tale, è *una forza*.

Possibile opposizione tra valutazione e atteggiamento singolo attuale.

È una forza. Ed ecco perchè ed in che senso.

Quando noi diciamo che un oggetto ha valore o non valore, noi vediamo più o meno oscuramente, ho detto, una corrente di desiderii o di repulsioni mossa verso quell' oggetto. Il nostro singolo atteggiamento sentimentale-volitivo *di questo momento* può muoversi in accordo con quella corrente o in senso del tutto inverso. Noi possiamo in altri termini sentire in un dato momento il desiderio di una cosa generalmente non desiderata nè da noi nè da altri, e che quindi anche per noi *non ha valore* e possiamo ugualmente non sentire affatto *in questo momento* vivo ed attivo l' impulso verso una cosa che pur sappiamo normalmente e costantemente desiderata così da noi come da altri e che quindi *ha valore.*

Il nostro *singolo atteggiamento* verso un oggetto e la *valutazione* che noi stessi facciamo dell' oggetto stesso sono pertanto diversi e possono essere opposti. La possibilità di questo contrasto è ampiamente illustrata dagli innumerevoli casi nei quali l' impulso *attuale* a compiere un atto contrasta con la *valutazione* morale di quell' atto:

i casi classici, nei quali, visto ciò che è bene, pur si segue nell' atto pratico ciò che è male.

Ma è appunto in questi casi che noi ci accorgiamo dell' intima forza che risiede nella stessa valutazione, perchè il nostro impulso, quantunque capace di svolgersi e di attuarsi in contrasto con essa, trova in essa una resistenza enorme se gli è contraria ed un enorme aiuto se gli è favorevole.

Per il singolo atteggiamento individuale il trovarsi in accordo o in disaccordo con la grande corrente di volontà che lo spirito intuisce e riassume nella valutazione è tutt' altro che indifferente. Il singolo impulso è come una goccia solitaria per la quale non è affatto indifferente il venire a contatto con una grande fiumana che si muove in un dato senso. E nello spirito, che contemporaneamente vuole in un senso e si rappresenta una grande corrente di volontà sua ed altrui diretta in senso opposto, avviene appunto qualche cosa di simile a quel che accade quando una corrente viene a contatto con una goccia.

La valutazione rappresenta una corrente di volontà.

La valutazione, che è simbolo di un grande moto, la valutazione, dietro alla quale stanno, per quanto oscure e confuse queste innumerevoli volontà concrete opposte al piccolo impulso momentaneo, ci sta innanzi, non come una semplice rappresentazione inerte ed inattiva, ma come forza suggestiva ed attrattiva che spontaneamente e necessariamente preme sulla volontà dell' individuo; una forza psicologica che tende a trascinare nella propria direzione i singoli atti di volontà dispersi e slegati.

La valutazione chiude in una parola breve la visione di un' onda di volontà. La prima e vera imagine che essa ci presenta non è la fredda e immobile imagine di un oggetto cui sia legata una qualità misteriosa, ma è l' imagine di un indefinito protendersi di desiderii e di aspirazioni innumerevoli e concordi: e quando essa

sia concepita così, il pensare di fronte ad essa una assoluta indifferenza dell' atteggiamento singolo non è più possibile.

Esercita una forza assimilatrice sull'atteggiamento singolo.

Per lo spirito che ha appresa o posta la valutazione di un oggetto, la spinta a muoversi nel senso della valutazione sarà più o meno chiara, più o meno sensibile e risoluta, ma esisterà sempre; sarà mille volte immediatamente sopraffatta dall' impulso attuale, istintivo e spontaneo, non sarà mai completamente assente.

La valutazione sta di fronte all' impulso singolo attuale come il ricordo e la previsione di tutto ciò che lo spirito e gli spiriti vollero, vogliono o vorranno nell' avvenire. Essa è l' universale o generale tendenza di fronte alla tendenza isolata, essa mira a ricollegare ogni attimo della vita individuale con tutta la vita individuale o con la vita universale: richiamando nella coscienza il ricordo e la previsione delle volontà che furono e che saranno, delle nostre stesse volontà passate e future concordemente attratte o respinte dall' oggetto che ci sta innanzi, essa tende a dare alla volontà nostra una certa stabilità, una costanza e una uniformità, e la sua più o meno tenue suggestione si presenta come una speciale *forza assimilatrice* per la quale il singolo atto disperso è spinto ad uniformarsi alla grande massa degli atti concordi.

Essa è un dato della conoscenza ed una forza psicologica.

E questa speciale forza assimilatrice bisogna, almeno fuggevolmente, indagare, perchè senza di essa non si può comprendere nulla dei veri problemi del mondo morale, e perchè, anche per questa forza assimilatrice che essa contiene, la *valutazione* assume una specialissima posizione intermedia tra il cosidetto *mondo della conoscenza* ed il *mondo della volontà*. In quanto essa non fa se non riassumere e simboleggiare fatti della realtà, quali sono appunto le singole tendenze concordi degli uomini, e

rappresenta puramente e semplicemente in una parola sola questi fatti, essa si presenta allo spirito come una *conoscenza*: ma in quanto questa realtà che essa ci manifesta è una realtà *viva* ed in *moto*, una *corrente*, una *convergenza* di spiriti più o meno intensa ed ansiosa, essa è al tempo stesso *suggestione* ed *attrazione* ed irrompe nel mondo della volontà come forza impulsiva e determinante. È una semplice realtà, ma che pur si presenta sempre necessariamente come una *spinta* in una direzione.

Falsità del principio "Notitia non movet ,,.

Essa è una *notitia*, ma contrariamente al vecchio e falso apoftegma che *notitia non movet*, essa ha in sè una forza immancabile, essa non può lasciare lo spirito indifferente; parte di necessità dal mondo della conoscenza, ma giunge di necessità al mondo del volere nel quale suscita un determinato, prevedibile e necessario impulso.

Questa speciale forza assimilatrice deve essere anzitutto chiaramente e profondamente distinta dalla semplice e misteriosa reazione spontanea dalla quale sorgono i singoli immediati atteggiamenti dello spirito di fronte alla realtà.

Altro è l'impulso, spesso incomprensibile, per il quale un dato stimolo produce in noi una data reazione, altro è la forza attrattiva e suggestiva che molte di queste reazioni, quando si muovono nello stesso senso (e danno luogo quindi a una valutazione), esercitano sulla volizione individuale isolata.

Volontà spontanea e volontà indotta dalla valutazione.

Noi possiamo tendere verso un dato oggetto in un dato momento per due impulsi sostanzialmente assai diversi: o perchè l'oggetto immediatamente o direttamente suscita in noi *in questo istante* un desiderio prescindendo da tutti gli altri impulsi che esso ha suscitato o susciterà: o perchè *valutiamo* l'oggetto, perchè in altri termini abbiamo presenti *gli altri* impulsi che esso suole suscitare, ha suscitato o susciterà in noi o in altre volontà simili alla nostra o vicine alla nostra.

Nel primo caso il nostro impulso si muove per una misteriosa forza interiore, per una forza che deriva immediatamente dalla visione *attuale* dell' oggetto, ma nel secondo si muove, per così dire, seguendo l' attrito di altre volizioni che avendo una direzione concorde trascinano la nostra volontà di questo istante.

Quante volte certi atti del costume, certe forme della moda, certe linee estetiche consuetudinarie, certe azioni comunemente ritenute come doverose o come morali, ci si presentano *nell' istante* come indifferenti o sgradevoli, eppure il nostro atteggiamento reale verso di esse rimane identico e noi, *anche in quell' istante*, ripetiamo gli atti del costume, seguiamo quelle forme della moda, compiamo quell' azione doverosa non *per il nostro impulso spontaneo* che sarebbe contrario, ma per una volontà che è quasi *indotta* in noi da un' onda di altre volontà!

Questa distinzione tra l' atteggiamento spontaneo attuale dello spirito e l' atteggiamento che in esso viene *indotto* dalle valutazioni ci prepara a comprendere quell' intimo e misterioso sdoppiamento della volontà umana che si manifesta nel sentimento della *obbligatorietà morale.*

Attrazione diretta dell' oggetto e attrazione della valutazione.

Ma la forza assimilatrice della valutazione non deve essere distinta soltanto dall' impulso spontaneo e isolato dello spirito, ma anche da un' altra cosa.

Generalmente quella illusione del linguaggio alla quale ho accennato innanzi e che ci fa dire che una cosa *ha o non ha* valore, ci rappresenta immediatamente il valore come una *qualità insita nell' oggetto* e, come già ho osservato, noi a causa di quella espressione imaginiamo nell' oggetto valutato una più o meno misteriosa *forza attrattiva* alla quale riferiamo tutti i nostri impulsi verso quell' oggetto.

Ora prescindendo per il momento dalla questione della esistenza e del carattere di questa forza attrattiva

che risiederebbe nell' oggetto, è evidente che la forza assimilatrice della valutazione è cosa assai diversa da questa misteriosa potenza attrattiva che dovrebbe muovere dall' oggetto per attrarre i singoli spiriti.

La forza assimilatrice della valutazione sorge dal semplice *fatto* che noi apprendiamo *un moto* di altri spiriti, una *corrente di volontà*. Questa forza non deriva dall' intrinseca dignità dell' oggetto che ci muove, *ma dal moto reale* degli spiriti che si dirigono verso di esso. L' intrinseca dignità della cosa è un' ulteriore spiegazione (se pur spiegazione si può dire) destinata a dar ragione in qualche modo della esistenza delle correnti di volontà, ma essa non già, sì bene *le semplici correnti di volontà umane,* premono sullo spirito individuale. Questo non vede la foce ultima della grande fiumana di volontà che si chiama la *valutazione*, non sa per quali profonde ragioni tante goccie di volontà umana si siano raccolte e procedano insieme nella fiumana, ma pure è attratto ed è trascinato in essa *soltanto per il suo moto* e per la sua grandiosità.

Non è *il perchè della corrente* quello che in questo caso agisce direttamente sulla singola goccia, ma è l' insieme delle goccie e la loro moltitudine attiva. Nel momento in cui noi seguiamo i valori del costume, ciò che spinge la nostra volontà non è affatto il primo lontano ignoto motivo che creò il costume, motivo che spesso è scomparso completamente dalla memoria degli uomini, ma è unicamente *la corrente* di volontà costante che noi troviamo messa in moto intorno a noi. La coscienza si pone assai raramente il problema del *perchè* delle valutazioni estetiche o morali, che è quanto dire, tenta assai raramente di rimettersi in diretto contatto con la grande forza che originò la corrente; ma la volontà si assorbe e si perde ugualmente nella corrente medesima.

Chi domanda in realtà nella grande moltitudine

umana il vero perchè delle valutazioni morali che egli segue? Perchè tante e tante cose siano buone o cattive, è assolutamente ignoto a milioni e milioni di uomini che pur le giudicano buone o cattive e conformano a queste valutazioni i loro atti.

Chiedete ad un uomo comune perchè sia un male l' incesto e pochissimi vi sapranno dare una risposta sensata: ma tutti vi affermeranno con lo stesso orrore che l' incesto è un male. La visione della profonda e universale corrente di volontà avversa all' incesto è presente ed attiva: delle cause che l' hanno mossa, del suo perchè, non vi è la più lontana idea.

Attrazione della valutazione indipendente dalla causa della valutazione.

Il perchè di innumerevoli valutazioni nostre è sepolto nelle latebre della tradizione, negli abissi insondabili della preistoria, nei meandri della organizzazione biologica ed esse non ci muovono per il vero intimo motivo che suscitò la corrente ma per la sola corrente; non il *misterioso valore* della cosa ci attrae ma la pura e semplice *valutazione* umana.

Resta ancora a sapere, è vero, come e perchè queste correnti si siano costituite. Il *perchè* di queste convergenze di volontà verso un punto è un problema che rimane aperto e dovrà esser trattato da noi in seguito, e vedremo anche quali effetti produca la conoscenza di questo *perchè*; ma quel che è certo è che una volta data questa convergenza essa *di per se stessa* diviene forza attiva sulla volontà.

Bisogna dunque in altri termini pensare a due forze ben distinte: l' una attrae verso un punto una moltitudine di atti volitivi, attrae verso una foce una moltitudine di goccie; l' altra emana dagli atti volitivi così concordemente mossi e preme sugli atti volitivi singoli dispersi e discordi, emana dalla corrente che per suo mezzo trascina ed assorbe le piccole goccie disperse con le quali viene a contatto.

L'indagine sulla prima forza è la più profonda e più lontana indagine filosofica sul *valore*: l'indagine sulla seconda forza è l'indagine psicologica che basta, come vedremo, a condurci ad una comprensione abbastanza esatta della *obbligatorietà morale*.

CAPITOLO III.

Le varie forme della forza assimilatrice della valutazione

È assai lontano da me il proposito di costruire tutta una teoria psicologica generale del valore. Queste mie osservazioni sulla valutazione hanno uno scopo ben diverso: esse costituiscono semplicemente il filo, lungo il quale si può giungere ad una visione per quanto è possibile chiara della misteriosa *obbligatorietà morale*.

Necessità di chiarire la forza assimilatrice della valutazione.

E questo filo ci ha condotto già quasi innavedutamente abbastanza avanti: ci ha condotto cioè a riconoscere nella *valutazione*, la quale in fondo non è se non intuizione di una concordia di volontà e che come tale ci appare come un fatto *conoscitivo*, una insita forza che con più o meno efficacia preme di necessità sull' atteggiamento singolo dello spirito sospingendolo in una data direzione.

Rimandando l'indagine *sull' originarsi* delle correnti di volontà, io devo soffermarmi ancora a chiarire il problema della forza che queste correnti *già costituite* esercitano attraendo ed assimilando a sè i singoli atteggiamenti dello spirito.

Questa forza si manifesta in varie forme o gradi che giova distinguere:

Sue varie forme.

1.° Vi è un' azione assimilatrice esercitata dalle valutazioni di un individuo sugli atteggiamenti singoli dell' individuo medesimo.

2.° Vi è un' azione assimilatrice esercitata dalle valutazioni collettive sugli atteggiamenti singoli di un individuo

3.° Vi è infine (come sviluppo e forma più complessa di questo secondo caso) un' azione assimilatrice esercitata dalle valutazioni collettive sulle valutazioni individuali.

Poche osservazioni su queste tre diverse forme o gradi di quest' unica forza assimilatrice.

Assimilazione dell'atto singolo alla valutazione individuale.

Noi sappiamo troppo bene quale e quanta sia la forza dell' abitudine dell' assimilare di continuo gli atti di un individuo a' suoi atti precedenti; ma generalmente non si pensa che questa forza viene notevolmente aumentata quando non solo i nostri atteggiamenti passati e che noi *ricordiamo* siano concordi, ma anche gli atteggiamenti futuri che noi *prevediamo.*

Nella determinazione del nostro atteggiamento attuale verso un oggetto confluiscono in certo modo non solo gli atteggiamenti che già assumemmo verso di esso, ma anche quelli che prevediamo di assumere. Il futuro non meno del passato entra nel determinare la nostra azione presente.

Lo studio dell' abitudine mette in luce soltanto il fatto che una serie di atti simili favorisce e facilita il compimento dell'ultimo di essi. Ora la valutazione individuale è, si potrebbe dire, una abitudine estesa anche al futuro. L' individuo che la enuncia, ed afferma la desiderabilità di un dato oggetto, vede convergere verso di quello non soltanto e non sempre i suoi desiderii passati, ma i suoi desiderii futuri. Se in questo istante il desiderio di un pane o di un fiore o di un altro oggetto qualsiasi non mi punge, ciò non toglie che io preveda per ragioni di esperienza, innumerevoli momenti della vita nei quali questo desiderio sorgerà in me, e questi desiderii futuri ed i passati, se pur non mi porte-

ranno a distendere la mano per prendere quel pane o quel fiore, romperanno però quella mia spontanea indifferenza attuale verso di essi. E allo stesso modo, se io prevedo che domani o dopodomani e spesso in avvenire quel tale atto che oggi mi attira mi sarà indifferente o repugnante, questa previsione infirma e trattiene, e paralizza dentro certi limiti l'impulso momentaneo ed isolato che oggi mi trascina verso quell' oggetto.

Non si può in altri termini amare interamente per un istante ciò che prevediamo di odiare, nè odiare interamente per un attimo ciò che in quell' attimo stesso prevediamo di amare. L' importanza enorme della valutazione sta appunto in questo suo ricongiungere l'atteggiamento di ogni istante verso un oggetto con tutti gli altri atteggiamenti che furono e che saranno. Soltanto un oblìo completo di ciò che fu, un' ignoranza assoluta di ciò che sarà, potrebbe lasciare interamente libero lo spirito di abbandonarsi a' suoi impulsi attuali. Ma il passato e il futuro, la testimonianza dei quali è chiusa nella valutazione, mirano a trattenere ogni atto dello spirito nelle sue direttive costanti, combattono ogni momentaneo e spontaneo impulso contrario che sorga su dallo spirito, e tendono a dare alla nostra azione una uniformità armonica e costante.

Sua efficacia variabile.

Questa potenza assimilatrice delle valutazioni individuali sugli atti singoli dell' individuo agisce come tutte le forze psicologiche di questo genere con efficacia quanto mai variabile.

Essa è una spinta molte volte appena percettibile di fronte all' impulso attuale profondo e violento, è una influenza che talora chiaramente prevale, tal' altra è facilmente travolta dagli impulsi istintivi immediati e talora si confonde inavvedutamente e scompare tra le forze psicologiche che agiscono in un dato momento sullo spi-

rito e talora risplende chiaramente su di esse e tien saldo l'uomo nelle sue direttive costanti contro impulsi occasionali opposti anche se violentissimi.

Suo rapporto con la stabilità del carattere.

La costanza del carattere individuale è in realtà semplicemente la *maggior potenza assimilatrice che le valutazioni di un individuo esercitano sui suoi singoli atteggiamenti* riuscendo a rendere la sua condotta quanto è possibile armonica ed uniforme.

Nell' individuo, nel quale è facile il capriccio, si verifica appunto una minore efficacia di questa forza. È questi l' uomo nel quale di tanto in tanto un atteggiamento singolo di volontà si presenta discordante dagli altri suoi atteggiamenti: è l' individuo che facilmente *disvuol ciò che volle,* che distrugge oggi ciò che domani potrà ricercare, che ricerca intensamente in questo istante ciò che tra poco gli sarà indifferente. Le sue valutazioni hanno una debole forza assimilatrice, sono esse stesse mal sicure e mal definite perchè sintetizzano soltanto piccole serie di atteggiamenti concordi, e non direttive per lungo tempo costanti, sicchè infatti per lui le cose *cambiano continuamente di valore.*

Al contrario negli individui normali e più ancora in quelli ai quali noi attribuiamo un *carattere fermo,* la possibilità di deviare con l' atteggiamento attuale dalla linea costante della condotta è efficacemente limitata dalla visione chiara e netta dei proprii atteggiamenti passati e futuri che sono riassunti nelle valutazioni.

Un tale individuo è appunto colui che non distrugge oggi ciò che prevede di poter ricercare in seguito, che non compie oggi l' atto che condannò in passato e prevede di condannare in futuro. Il suo atteggiamento attuale è determinato, più che dall' impulso spontaneo, dal ricordo del passato e dalla previsione dell' avvenire, e la sua azione non sarà una reazione immediata come

un atto riflesso, ma sarà l'espressione e l'effetto di una vera e propria *valutazione*.

Come e perchè in alcuni individui sia più debole ed in altri sia più efficace questa forza, come e perchè in alcuni essa superi facilmente e domini gli impulsi immediati ed in altri no, è un problema che non è il caso di affrontare qui; ciò che dovevamo semplicemente far presente è questo fatto del normale concorso degli atteggiamenti passati e futuri nell'atto presente, e della pressione che la valutazione individuale esercita sul singolo atto di volontà.

Assimilazione dell'atto singolo alla valutazione collettiva.

E veniamo al secondo caso: all'azione assimilatrice che le valutazioni *collettive* esercitano sull'atteggiamento singolo di un *individuo*.

Anzitutto non sarà inutile chiarire che l'azione assimilatrice delle volontà collettive sui singoli atteggiamenti individuali, della quale qui si parla, non ha nulla a che fare con la eventuale *costrizione* che la collettività può eventualmente esercitare sull'individuo. Qui non si tratta del caso in cui la collettività con minacce o con lusinghe, creando cioè ad un atto individuale conseguenze dolorose o gioiose, riesce a reprimere o suscitare quell'atto. In questo caso noi rientriamo nel giuoco delle valutazioni relative o secondarie e l'individuo vede trasformato il suo atto in uno *strumento* per conseguire un bene od un male e come tale quell'atto gli apparirà come un valore del tutto nuovo. Non di questo caso si discute qui: qui si parla soltanto della pura forza assimilatrice che la semplice *visione* della concorde e costante volontà altrui esercita sull'atto dell'individuo *indipendentemente da ogni costrizione*.

È vero che in pratica molte volte la costrizione e l'adesione sembrano quasi confondersi, che in molti nostri atti noi non sapremmo chiaramente distinguere se

noi seguiamo le valutazioni collettive per la semplice forza attrattiva che esse esercitano su di noi o per timore della reazione e amore della lode altrui. Spesso anche certi atti vengono per un dato periodo imposti con artificii o con minaccia dalla collettività prima che essi vengano compiuti per semplice *adesione*; ma soltanto una osservazione superficiale può confondere le due forme diverse di pressione che l'individuo subisce ed unificare l'atto per il quale la previsione di un premio o di una pena ci spinge nel senso della volontà comune e lo spontaneo impulso per il quale siamo indotti ad imitare semplicemente i nostri simili, a confonderci nelle grandi correnti della volontà umana, a metterci con essa in una gioiosa armonia.

L'aver fatto derivare il momento dell'*adesione* alla collettività dal momento della *imposizione* collettiva è stato un non lieve errore di alcuni filosofi che non hanno visto la natura profondamente diversa dei due fatti: l'*imposizione* che mette in moto un complesso meccanismo di valori e mette in valore un atto attraverso il premio e la pena e l'*adesione* che è di per se stessa gioiosa, che è un puro e semplice protendersi dello spirito nel senso della valutazione collettiva. E l'importanza di questa distinzione sta in ciò che mentre sulla costrizione non si potrà fondare, per quanti sforzi si facciano, se non un'etica utilitarista, nell'adesione abbiamo già un caso di volontà esterna che diventa *di per sè* volontà nostra, abbiamo un caso di semplice *assorbimento* della volontà individuale in una direzione superiore.

Maggior facilità di volere in accordo con altri.

Nel caso in cui delle valutazioni collettive agiscono sulle valutazioni individuali, si può dire che agisca la legge generale della *imitazione* come nel caso dell'assimilazione degli atti individuali alle valutazioni individuali agisce la legge generale dell'*abitudine*.

Allo stesso modo che lo spirito trova più facile e più gioioso l'accordarsi con la sua volontà consueta, così trova più facile e più gioioso l'accordarsi con la volontà consueta che domina intorno a lui.

Il volere *in opposizione alla volontà collettiva* è, anche indipendentemente da qualunque eventuale reazione dell'ambiente, uno sforzo ben maggiore che non il volere concordemente all'ambiente, è uno sforzo di fantasia e di volontà, un dispendio maggiore di energia, è, si potrebbe dire, anti-economico.

Assimilazioni delle valutazioni individuali alle collettive.

Ma il caso in cui le valutazioni della collettività assimilano a sè l'atto singolo di un individuo è un caso astratto difficilmente isolabile. Generalmente le *valutazioni collettive* assimilano a sè l'*intera valutazione* individuale, cioè non la sua volontà di un attimo, ma il suo atteggiamento generale e costante.

Le valutazioni vengono così trasmesse da individui a individui. La collettività suscita con la sua vicinanza nell'individuo correnti di volontà simili a quelle dalle quali essa è pervasa. Il fenomeno della corrente elettrica indotta da un filo in altro filo che gli passa accanto senza toccarlo si ripete nel mondo morale e per questa via l'ambiente che ne circonda ci suggerisce e ci trasmette la maggior parte delle nostre abitudini volitive, delle nostre valutazioni.

Sinergia simpatia e sinaxia.

Il fatto generale dell'imitazione ha varii gradi o momenti successivi. V'è un primo momento che gli psicologi chiamano *sinergia* nel quale l'individuo imita gli atti degli altri in modo del tutto esteriore e quasi meccanico come accade talora nelle scimmie. V'è un secondo grado che è la *simpatia* nel quale non si ha la ripetizione meccanica degli *atti* altrui ma imitazione e assimilazione di *sentimenti* altrui.

Ebbene, il processo non si arresta qui. La simpatia, che è imitazione di *sentimenti*, diventa in un grado supe-

riore di sviluppo quella che si potrebbe chiamare *sinaxia*, imitazione cioè delle *valutazioni*, imitazione delle direttive costanti della volontà altrui, tendenza a dare agli oggetti *lo stesso valore* che vien loro attribuito dall'ambiente.

La trasmissione dei valori.

Questa opera di assimilazione esercitata sulle valutazioni individuali dalle valutazioni collettive è tanto più vigorosa ed efficace quando si eserciti sui valori dei fanciulli. La maggiore educabilità di essi rispetto agli adulti consiste sopratutto nella loro debolezza, nella loro suggestionabilità e credulità, per la quale più facilmente subiscono l'imposizione delle valutazioni.

E noi imponiamo le nostre valutazioni a tutti coloro che compaiono nuovi nel nostro mondo sociale e reprimiamo quelle valutazioni spontanee come quegli impulsi che sorgono dalle naturali spinte istintive e che riconosciamo eccessivi o dannosi. Così molti valori proprii spontanei vengono creati o distrutti durante l'educazione.

Quando, per esempio, i genitori dicono al bambino che una tal parola o un tale atto sono *brutti* o *cattivi* e non danno (e spesso non saprebbero dare) una ragione di questa valutazione, essi *inducono* nel fanciullo *non già con un processo logico,* ma con la forza assimilatrice della loro valutazione una valutazione *imitata.* Quella parola o quell'atto divengono per il fanciullo brutti o cattivi, *per il solo fatto* che persone alle quali egli è simpaticamente legato hanno manifestato un'avversione per quella parola o per quell'atto.

Nella elaborazione dei valori del fanciullo compiuta dagli adulti si esercita sì talora una critica logica come quando si insegnano le conseguenze dolorose o gioiose di certi atti, talora anche si creano artificialmente queste conseguenze dolorose o gioiose con la punizione o col premio, ma in massima parte le valutazioni vengono

suscitate nel fanciullo *con la ripetuta espressione delle valutazioni stesse,* con l'esempio, in una parola, con la forza assimilatrice delle valutazioni collettive sulle valutazioni individuali.

Un semplice atteggiamento di disgusto che gli altri mostrino verso un atto del bambino tende a suscitare in lui puramente e semplicemente, *senza il pensiero di punizioni o di premi,* lo stesso disgusto e viceversa le compiacenze degli altri tendono a suscitare in lui analoghe compiacenze.

Questo processo di assimilazione dei valori individuali ai collettivi, continua ad esercitarsi nell'adulto, il quale è sempre normalmente attratto con più o meno efficacia nella corrente delle valutazioni generali. Le valutazioni vigenti nella sua famiglia, nella sua classe, nel suo popolo, nella sua epoca storica, nella sua razza, si impongono a lui per il solo fatto che egli vive nella famiglia, nella classe, nel popolo, nel momento storico, nella razza, si impongono oltre che per la forza delle reazioni altrui anche e sopratutto per il puro e semplice contatto.

Forza assimilatrice delle valutazioni più vicine e delle più ampie.

L'intensità e l'efficacia di questa forza assimilatrice dei valori collettivi, è in rapporto (oltre che, come è naturale, con l'*intensità* delle spinte collettive) con due elementi variabili:

1.° l'estensione numerica delle volontà concordi che il valore collettivo riassume;

2.° il grado della intimità spirituale che lega l'individuo a queste volontà.

La diversa efficacia che in questa imposizione possono aver il *numero* degli individui valutanti o la loro vicinanza a colui che subisce il valore suscita un importante problema. Si tratta di sapere se (prescindendo da particolari condizioni dell'individuo) la forza assi-

milatrice di un valore collettivo sia in più diretta proporzione col *numero* degli individui dei quali la valutazione riassume le tendenze, oppure con la loro maggiore *vicinanza spirituale* al soggetto che subisce l'attrazione della valutazione.

Non v'è dubbio che il numero ha un'importanza grandissima. Altro effetto ha su di noi la valutazione di tre o quattro individui, altro la valutazione che fa tutto il nostro popolo o l'unanime concordia degli uomini in un desiderio. Sarebbe tuttavia un'idea molto grossolana il riferire la forza assimilatrice di un valore unicamente al numero degli individui dei quali riassume le tendenze, poichè è indubitabile che i valori delle persone più vicine a noi, i valori della famiglia, i valori delle persone care, quelli del gruppo sociale più vicino, si presentano d'altra parte con una forza suggestiva molto più immediata che non i valori di un gruppo sociale più ampio, ma col quale viviamo meno al contatto.

Nella vita individuale come nella storia umana, man mano che l'individuo allarga le sue conoscenze, sorge generalmente un contrasto tra le valutazioni suggerite dai gruppi più vicini e quelle suggerite dai gruppi più ampii. Esse si disputano quasi la volontà dell'individuo, le une con la forza dell'immediatezza, le altre con la forza della grandiosità. E man mano che noi procediamo dal centro individuale alla periferia sociale, le valutazioni diminuiscono, per così dire, di intimità persuasiva, ma viceversa aumentano di grandiosità e di imponenza.

Di qui le grandissime incertezze nei risultati pratici della forza assimilatrice dei valori, incertezze derivanti dal fatto che alcuni individui subiscono più l'*intimità* e l'*immediatezza* delle valutazioni più vicine, altri la grandiosità e l'imponenza delle valutazioni più ampie.

La similitudine dell'attrazione universale.

Nel caso generale però, si potrebbe dire che i valori collettivi agiscono sui valori individuali in una maniera

che ricorda la legge dell' attrazione universale. La loro forza è, in certo modo, direttamente proporzionale alla massa dei desiderii che essi riassumono e inversamente proporzionale alla loro distanza. Le valutazioni delle grandi moltitudini c' impongono più per la loro vastità, d' altra parte sono più deboli per la lontananza di queste moltitudini da noi, mentre il contrario avviene per le valutazioni dei gruppi sociali più vicini.

E la maggior parte delle grandi, tragiche lotte tra i valori nell' interno di uno stesso spirito, sono lotte tra valutazioni che ci vengono imposte da diversi ambienti sociali, da diverse collettività: la famiglia, la città, la chiesa, lo Stato, il genere umano. E nella evoluzione dello spirito noi possiamo anche seguire, sebbene non molto distintamente, un progressivo rafforzarsi dei *grandi valori,* cioè dei valori delle moltitudini più ampie a danno delle valutazioni delle collettività più ristrette. La civiltà e la cultura che mettono l' individuo in rapporti sempre più intimi con cerchi di uomini sempre più grandi, diminuiscono il vantaggio che avevano prima le valutazioni dei gruppi vicini, allargano sempre più la simpatia e tendono a dare ai valori delle grandissime moltitudini una forza prevalente.

La forza assimilatrice dei valori divini.

Se la vita individuale ci mostra l' azione assimilatrice dei valori dell' uomo sui singoli atti della sua volontà: se la vita sociale ci rivela l' azione dei valori collettivi sui valori individuali, la vita religiosa ci mostra, almeno in certi suoi aspetti ed in certi suoi momenti, un' altra forma di azione assimilatrice: quella che le pensate valutazioni della Divinità esercitano sulle valutazioni degli uomini sia individualmente che collettivamente. E queste speciali valutazioni quantunque in un senso molto largo rientrino nelle valutazioni sociali, devono per un momento esser considerate a parte.

La Divinità è una personalità che (per quanto diversamente pensata) ha pur sempre questo di costante, che essa pone o riconosce dei valori. Una Divinità veramente religiosa (non filosofica come potrebbe essere, per esempio, il Parabrama) ha delle tendenze, delle compiacenze, delle avversioni, insomma delle valutazioni. Possiamo lasciare Tertulliano ed Agostino a discutere se sia bene appunto ciò che Dio liberamente vuole o se egli voglia necessariamente ciò che è bene, se egli cioè aderisca o no ad un *Bene in sè* esistente anche fuori della sua volontà: questa questione teologica non ci interessa qui, ma quel che c'interessa per la nostra indagine psicologica è che *chi pensa Iddio lo pensa come un essere valutante*, e che chi crede nella sua reale esistenza *subisce più o meno* nelle proprie valutazioni la forza assimilatrice dei valori di Dio, subisce in altri termini le direzioni della volontà divina.

Nella morale religiosa bisogna distinguere due forme diverse: una che potremmo dire utilitarista, ed un'altra che potremmo chiamare *mistica*. La prima forma, che è senza dubbio inferiore e più comune, è quella nella quale la Divinità impone le sue valutazioni *in quanto premia o punisce* e questo caso è simile a quello nel quale l'uomo *costringe* l'altro uomo alle sue volontà e non ci interessa. Ma nella seconda forma che abbiamo detto mistica, *la semplice visione* di un Ente Supremo che valuta in un certo modo gli atti, che qualche cosa avversa e di qualche altra si compiace, suscita nell'uomo, *di per sè sola* la tendenza ad una valutazione conforme, ed egli è portato ad avversare e amare ciò che è avversato ed amato da Dio, ad unificare la volontà propria con quella di lui. « Non sicut ego volo, sed sicut tu ».

È vero che in un momento psicologico che precede a questo, la rappresentazione dell'Essere Supremo e delle sue valutazioni è creata in base ai valori umani, cosicchè

la volontà di Dio non fa che riassumere la volontà degli uomini o di alcuni uomini; è vero che l'uomo imagina Dio appunto come colui che con infinita potenza attua i valori dell'uomo [1]), ma quando questo periodo, che si dovrebbe chiamare della *creazione della Divinità,* è trascorso, quando l'uomo si trova innanzi alla sua Divinità già creata dalla tradizione o dall'individuo stesso nel passato, egli subisce a sua volta queste valutazioni fissate in Dio e la loro forza assimilatrice.

Anche qui la forza assimilatrice delle valutazioni agisce con maggiore o minore successo. È poi difficile generalmente nell'adesione della volontà umana ai valori divini, scindere esattamente ciò che è dovuto allo sperato premio futuro da ciò che è dovuto al puro e semplice *assorbimento* della volontà umana nella volontà di Dio; ma basta sfogliare le pagine dei grandi mistici, per vedere che in essi, così come la realtà di Dio non è riconosciuta attraverso un ragionamento, ma direttamente intuita, anche l'adesione al suo volere non avviene attraverso l'interesse individuale del premio e della pena, ma per un vero e proprio spontaneo *aderire* della volontà umana alla volontà divina.

Sua specialissima forza.

E questa adesione della volontà umana alla volontà divina ha una forza specialissima per una ragione assai semplice. Iddio è allo stesso tempo una volontà immensamente grandiosa che muove l'universo ed una volontà intimamente paterna che è di continuo in contatto con noi. In questo suo doppio carattere che le religioni superiori hanno saputo così sapientemente sviluppare, esso raccoglie la potenza attrattiva delle direzioni *più ampie* e di quelle *più intime,* l'imponenza invincibile e l'intimità persuasiva, quindi è che ogni legge ed ogni direzione

---

[1]) Vedi per l'esame diffuso di questo momento il mio “ Fondamento psicologico della religione „. Roma 1904.

rappresentata e concretata in una volontà divina acquista per ciò solo una particolare potenza e ci trascina e ci assorbe assai più facilmente di ogni altra legge e di ogni altra direzione.

CAPITOLO IV.

La forza assimilatrice delle direzioni oggettive

Ora soltanto, dopo avere sgombrato il campo dalle erronee concezioni della *valutazione*, dopo aver dimostrato come e perchè essa eserciti una forza assimilatrice sul singolo atto di volontà, io credo di poter esporre uno dei punti principali della mia tesi che senza queste premesse sarebbe apparso forse paradossale e con esse apparirà, come io spero, molto ovvio.

Tutte le direzioni delle realtà esercitano una forza assimilatrice sulla volontà umana.

La forza assimilatrice che le valutazioni esercitano sulla volontà, in quanto esse sono il simbolo riassuntivo di molteplici tendenze uniformi, non è se non un caso speciale della forza assimilatrice che tutte *le tendenze e le direzioni ampie e costanti della realtà esercitano sulla volontà stessa, siano o non siano emanazioni di esseri viventi.*

Allo scopo di chiarir meglio questa legge generale dell' assimilazione della volontà umana da parte delle tendenze e delle direzioni esterne io ho cominciato ad esporre i casi più evidenti, quelli cioè nei quali *queste tendenze esterne sono manifestazioni di esseri simili a noi* e prendono forma di desiderii e di volontà umane. Ma perchè delle tendenze esterne oggettive suscitino in noi tendenze analoghe *non è affatto necessario* nè che esse siano concretate in desiderii di esseri simili a noi, nè che esse siano riassunte in *valutazioni.*

Anche quelle che non emanano da altre volontà.

In altri termini queste tendenze possono manifestarsi semplicemente in *moti* costanti della realtà anche mec-

canica, in sviluppi oggettivi, in leggi cosmiche o biologiche e (sebbene con minore efficacia), esse rompono egualmente la pretesa indifferenza dello spirito, e suscitano in esso una sia pur debole spinta analoga della volontà nel senso in cui si muove la realtà oggettiva.

Il punto di partenza ed il punto di arrivo di un moto oggettivo non sono indifferenti.

Quando noi ci troviamo innanzi ad un moto, a una tendenza a uno sviluppo esterno che abbia una certa ampiezza, *il punto di partenza ed il punto di arrivo di questo movimento o di questo sviluppo non appaiono come assolutamente indifferenti al nostro spirito.*

Una sia pur debole e spesso appena avvertita nostra spinta interna sorge ad accompagnare il moto e lo sviluppo esterno, per modo che anche noi col nostro desiderio e con la nostra valutazione ci allontaniamo da ciò da cui la realtà sembra si allontani e tendiamo a ciò a cui la realtà sembra tendere.

Il mondo oggettivo ci presenta per lo più moti brevi e fugaci che non hanno quasi il tempo di suscitare in noi la tenue spinta indotta di desiderii, ci presenta tendenze brevi, contradittorie, disordinate, le quali non possono suscitare una valutazione vera e propria che le accompagni e l' azione suggestiva di questi moti è di solito così debole che di fronte agli impulsi e ai valori istintivi facilmente scompare. Ma quando noi ci troviamo alla presenza di un grandioso moto uniforme o di una tendenza universale e profonda che pervada le cose, o di una grande legge di sviluppo o di evoluzione che *trasformi la natura in un certo senso,* noi ci accorgiamo immediatamente della spinta adesiva che nasce in noi e della, sia pur tenue, corrente di desiderio che sorge ad accompagnare nella sua direzione la grande realtà che si muove.

Attrazione dei grandi moti meccanici sulla volontà.

E ho detto che anche un grande moto puramente meccanico possiede questa potenza assimilatrice.

Ponetevi in condizioni per quanto è possibile di in-

differenza volitiva dinanzi alla corrente di una grande fiumana e dopo poco tempo voi vi accorgerete che una tenue spinta del desiderio vostro accompagna la direzione della fiumana, che voi, in certo modo, desiderate un poco che l'acqua discenda così come discende e se volete continuare a sentirvi indifferenti dinanzi a quel moto, vi accorgerete di dover fare un certo sforzo per vincere la sua suggestione: e se immaginerete che ad un tratto l'acqua si arresti o risalga a monte voi ne proverete un senso di leggera contrarietà, quasi che qualche cosa si opponga ad una segreta corrente invisibile che nell'interno del vostro spirito accompagnava il grande fluire delle acque.

Se il moto della fiumana suscita una tendenza così tenue ciò avviene perchè esso non è ancora che una piccola parte della realtà in una piccola parte del tempo. Una grande direzione meccanica che, pervadendo tutte le cose, tendesse a trasformarle tutte in un certo senso, in una certa direzione, susciterebbe una tendenza indotta assai più sensibile e il punto di partenza del moto diverrebbe per noi un valore negativo, il punto di arrivo un valore positivo. E una grande legge di sviluppo che, come la legge dell'evoluzione, ci riveli le vie passate e future della vita organica, il suo fatale andare dalle forme semplici alle forme complesse ci fa veramente e chiaramente valutare le forme complesse al disopra delle forme semplici *per ciò solo* che *la grande realtà procede verso di quelle allontanandosi da queste.*

Basta che, raccogliendo la successione dei fatti naturali, noi vi ritroviamo delle linee direttive grandiose, profonde, costanti, perchè la nostra indifferenza volitiva venga meno. Una realtà, per essere assolutamente indifferente al nostro spirito, dovrebbe essere una realtà *assolutamente statica* o pervasa da moti perpetuamente contradittorii, ma se essa ci presenta un contenuto dinamico

procedente in una linea, un gran moto da uno stato *A* ad un qualsiasi stato *B*, uno spirito spregiudicato è indotto a valutare *B* almeno un poco al disopra di *A*, a svalutare *A per il semplice fatto* che esso è nella grande legge delle cose, superato e lasciato indietro.

Adesione e rassegnazione.

C'è in tutto questo, senza dubbio, il sentimento della limitazione dell'uomo di fronte alla realtà, l'intuizione della irresistibilità delle grandi correnti naturali, un senso quasi di soggezione o di rassegnazione dell'uomo a ciò che è irrimediabile, fatale, necessariamente trionfante.

Assai spesso questa forza assimilatrice delle grandi direzioni oggettive sulla volontà si manifesta nella rassegnazione. La rassegnazione altro non è se non un attenuarsi o un cessare della volontà pratica che pur lascia sopravvivere un desiderio tenue di fronte ad una invincibile opposizione. In essa la volontà dell'uomo non aderisce completamente e intensamente alla legge esterna, ma pur si piega ad essa di fatto ed abbandona ogni reazione.

Così ad esempio la visione della legge che mena necessariamente ed ineluttabilmente alla distruzione della vita individuale, la legge della morte, se non riesce a farci pensare che la vita individuale è un male e la morte è un bene, svaluta però potentemente la vita e nella rassegnazione alla morte c'è un vero e proprio principio di *adesione* a quella direzione oggettiva, pur così in opposizione con i nostri istinti più vivi, che conduce il decorso vitale dell'individuo a una certissima fine.

Adesione ai grandi moti della realtà indipendentemente dalla concezione antropomorfica di essi.

Ma se i grandi moti, le grandi leggi di sviluppo, le grandi direzioni della realtà esercitano sulla nostra volontà e sulle nostre valutazioni la loro forza assimilatrice, qualcuno potrà dimandare: Non accade ciò forse in virtù di una più o meno oscura *concezione antropomorfica* della realtà? Se i puri moti, le pure leggi, le

pure direzioni della realtà ci si presentano in qualche modo come *imperativi*, e attraggono più o meno evidentemente la volontà nostra, non è ciò dovuto al fatto che quei moti, quelle leggi, quelle direzioni, sono state a lungo e sono ancora oscuramente considerate come atti e come volontà di esseri superiori? Non si tratta quindi sempre di una assimilazione da volontà a volontà, sia pure la volontà assimilante imaginaria?

Io non credo. Indubbiamente bisogna riconoscere che tra i fatti concepiti come puramente meccanici e gli atti volontarii di esseri simili a noi c' è tutta una scala di fatti ai quali noi applichiamo più o meno indistintamente un vago carattere di volontarietà. Bisogna riconoscere che la concezione animistica della natura è tuttora più diffusa di quanto non si creda e che spesso molti individui attribuiscono un più o meno chiaro carattere di volontà ai fatti e ai movimenti naturali e che ciò aiuta l' azione suggestiva di questi fatti, l' adesione e la rassegnazione dell' uomo. Ma è pur vero che moltissimi tra coloro che enunciano i vecchi principii che *bisogna seguir la natura, non andare contro la natura, camminare col progresso, procedere con l' evoluzione*, ecc., sono completamente liberi da ogni concezione antropomorfica della realtà. D' altra parte ci sono dei piccoli fatti nei quali noi vediamo chiaramente l' influenza adattatrice che esercitano sul nostro desiderio e sulla nostra azione dei moti meccanici, i quali non ammettono o non implicano di certo interpretazioni antropomorfiche.

Non solo la fiumana che ci sta dinanzi agli occhi piega con sè il nostro desiderio, ma anche il moto rapido di un veicolo che ci trasporti può suscitare una tendenza a secondare quel moto, tendenza che può diventare anche frenetica, così come, in un campo del tutto diverso, il moto ritmico di un metronomo suscita senz' altro in noi una tendenza ad accompagnare quel ritmo e qualunque

ritmo in genere ci trae spontaneamente a secondarlo nel passo e nella danza.

L'azione assimilatrice del moto sulla volontà è diretta.

Del resto perchè un moto, una direzione esterna, dovrebbe esercitare la sua forza assimilatrice soltanto se interpretata come espressione di volontà esterne?

Se noi analizziamo nei suoi elementi quella che noi abbiamo chiamato la forza assimilatrice delle direzioni oggettive, vedremo che in essa ciò che veramente agisce è immediatamente e direttamente la *visione del moto*. Anche nel caso speciale in cui queste direzioni sono l'espressione della volontà di altri esseri, nel caso in cui sono *valutazioni*, ciò che immediatamente e direttamente agisce su di noi è la loro manifestazione pratica, è l'azione, il movimento attraverso il quale si manifestano.

In quella prima forma immediata di imitazione che prende il nome di *sinergia*, l'atto esterno degli altri non agisce forse sulla volontà nostra senza che noi teniamo conto del sentimento, dello stato psichico che lo ha mosso? Ora, se l'uomo è capace di trasformare puramente e semplicemente l'atto altrui in una propria tendenza, già si spiega come egli possa trasformare ugualmente in una propria tendenza un altro semplice moto della realtà che produca in lui viva impressione.

È favorita dalla economia dello sforzo.

Ma c'è di più. L'azione suggestiva dei valori collettivi sulla volontà individuale si appoggia sopra alcuni fatti che non implicano necessariamente l'origine spirituale delle tendenze assimilatrici. Se l'individuo è portato naturalmente piuttosto nel senso delle tendenze generali anzi che nel senso opposto, se la visione della volontà del suo popolo, suscita facilmente in lui delle valutazioni analoghe, ciò accade perchè *volere nel senso in cui vuole la collettività*, l'ambiente, rappresenta per l'individuo, come ho già accennato, *una enorme economia di sforzo*. L'opporsi con i proprii valori ai valori collettivi, l'opporsi ai costumi generali creandone degli individuali, volere

da soli diversamente da come vogliono tutti, significa compiere uno sforzo tanto maggiore, persistere in una continua tensione, in un continuo consumo di energie.

Orbene, quando l' uomo considera le grandi direzioni della realtà che io chiamo *semplici direzioni oggettive*, per distinguerle da quelle che derivano dallo spirito e che io chiamo *valutazioni*, molto spesso egli sente confusamente che il seguire quelle direzioni rappresenta per lui una economia di sforzo così come è una economia di sforzo il seguire i valori della collettività.

Molte direzioni della natura non sono già come fiumane che noi riguardiamo dalla sponda, ma come fiumane che ci contengono e ci trasportano, e l'andare a seconda o contro corrente, il seguir col desiderio la via che da esse è fatalmente segnata, o l'andar a ritroso e risalire verso la sorgente, costano uno sforzo ben diverso.

Posti nella grande fiumana della realtà che si muove con le sue leggi inesorabili più forti di noi, noi siamo attratti a proseguire con essa anzi che a contrastarle, *per ragioni di intima economia dello spirito*. Questa azione ci si presenta come immensamente più facile, immensamente più gioiosa dell' azione contraria. Sentire ed agire conformemente alla spinta di una grande realtà vittoriosa, sia essa spirituale o puramente meccanica, vuol dire muoversi con uno sforzo infinitamente minore e con gioia: contrastare ad essa vuol dire fare enorme spreco di energia con nessuna probabilità di successo.

Questa facile intuizione spesso ripetuta dagli uomini dinanzi alla realtà che si muove, ha favorito grandemente l'abitudine di adattare i nostri valori alle grandi direzioni oggettive anche quando siano concepite in termini assolutamente meccanici, appunto come la corrente di un fiume.

Ragioni biologiche che favoriscono questa adesione.

Ma non basta. I valori delle collettività e le semplici direzioni della realtà naturale hanno anche un' altra ragione comune ad ambedue per poter agire sulla volontà dell' individuo.

Anche senza accettare intieramente la spiegazione dell' origine dei sentimenti morali quale è data da alcuni evoluzionisti, si deve riconoscere che gli individui più profondamente egoisti e ribelli (che nel nostro linguaggio son quelli nei quali i valori individuali offrono una maggior *resistenza* alla imposizione dei valori collettivi), sono stati lungo la storia *eliminati* dalla società e quindi dalla specie umana e questo processo di eliminazione ha indubbiamente favorito negli uomini lo sviluppo di una sempre maggiore adattabilità della volontà individuale ai valori sociali.

Orbene, bisogna tener presente che molte tra le semplici direzioni della realtà sono direzioni di sviluppi biologici, leggi di progresso in date direzioni, e colui che si contrapponga costantemente ad esse con la sua volontà, viene eliminato dalla vita. Certi processi di sviluppi biologici, quali i processi nutritivi e generativi e, più in grande, lo sviluppo sociale, l' evoluzione organica ed intellettuale dell' uomo, son tali che il seguirli o il non seguirli, l' aderire o il contrastare ad essi è condizione di vita o di morte e se causalmente è nata in un individuo una reale, pratica opposizione a queste leggi oggettive e l' individuo si è lanciato con la sua volontà contro il corso dello sviluppo normale, la forza stessa della vita ha travolto il ribelle e la sua stirpe ed egli non già, ma sì coloro che consentirono alle leggi oggettive della realtà e si piegarono ad esse con rassegnazione e con serenità, vissero e trasmisero ai discendenti *questo carattere utile* di aderire alle grandi direzioni che si manifestano nella realtà.

D' altra parte se si pensi alle condizioni psicologiche

dell'individuo che sia di continuo sollevato con la volontà sua contro le grandi correnti della realtà, se si pensi allo spasimo vano di opporsi alle grandi, invincibili direzioni del mondo che ci trascina con sè, all'intima disperazione di volere costantemente l'opposto di ciò che sarà, si comprende come individui che eventualmente si trovassero in tale stato avrebbero minori probabilità di vivere, e si comprende come negli uomini si sia progressivamente accentuata ed affinata la capacità di mettere i propri desiderii in accordo con le grandi direzioni del mondo, anche prescindendo da qualunque interpretazione antropomorfica della causa che determina queste direzioni.

Semplici direzioni oggettive e valutazioni sono egualmente assimilatrici.

Le semplici direzioni oggettive della realtà possono dunque *nella stessa forma (se non con la stessa efficacia) delle valutazioni collettive, esercitare una certa forza assimilatrice sulla volontà e sulle valutazioni dell'individuo.*

Al fatale andare che ci appare nelle grandi realtà della natura aderiamo con un sacrifizio talora appena avvertito, talora più grave, dei nostri impulsi immediati: ci immedesimiamo serenamente nelle direzioni dell'universo o ci rassegniamo al destino che ci trascina con esse, procediamo con amore insieme ad un pensato spirito che muove il mondo, o con sottomissione verso una forza ineluttabile e cieca che lo trascina, ma comunque noi diciamo in certo modo anche alle grandi direzioni oggettive, qualunque sia la loro origine e la loro natura: « Non sicut ego volo, sed sicut tu ».

Se questa forza assimilatrice delle semplici direzioni è limitata, se non è sempre prevalente sui valori individuali e sugli impulsi istintivi, se la sua efficacia varia in genere a seconda che si tratti di direzioni della realtà vicine a noi o lontane da noi, grandiosamente imponenti o limitate e ristrette, tutto ciò abbiamo veduto che accade

anche per la forza assimilatrice delle valutazioni collettive.

Agiscono ambedue non logicamente.

E non si creda che l'aderire con i nostri valori alle semplici direzioni della realtà sia per avventura più *illogico* che non l'aderire ai valori di Dio, o ai valori degli altri uomini, però che l'un procedimento come l'altro sono per loro natura *ugualmente illogici*. Se io non ho una *ragione sufficiente* per aderire ad una grande legge universale come quella dell'evoluzione, io *non l'ho* neppure per aderire ad una grande legge del bene che parta dalla volontà di Dio o dalla volontà degli uomini. Se la legge del bene, come espressione della volontà divina, può agire direttamente senza mettere in opera la costrizione e la minaccia, anche una grande legge della realtà che pervada semplicemente la vita ha in sè la capacità di fare altrettanto sebbene, per le ragioni spiegate, più debolmente.

Nel fatto tanto le *valutazioni* come le *semplici direzioni* sono egualmente attive su di noi con un procedimento che così per le une come per le altre è *non già logico,* ma *psicologico*: un procedimento che non consiste nel riconoscere *i mezzi* per attuare un valore precedentemente assunto da noi stessi (come accade quando obbediamo ad una legge per evitare un dolore), ma che è adesione *immediata*, *incondizionata* e *diretta*.

Condizioni per l'esplicarsi della forza assimilatrice delle direzioni.

Ho osservato innanzi quali sono le condizioni più favorevoli per l'azione assimilatrice delle valutazioni collettive, osserviamo ora quali sono le condizioni più favorevoli per l'azione assimilatrice delle direzioni oggettive.

Anzitutto, allo stesso modo che le valutazioni collettive non ci si impongono e non assimilano le nostre valutazioni individuali se non implicano una notevole *estensione* di desiderii, così le direzioni oggettive non agiscono su di noi se non hanno una certa ampiezza, una

certa costanza, e la loro potenza assimilatrice aumenta tanto più quanto più esse appaiono necessariamente vittoriose.

Le direzioni che non si presentano come superiori alla nostra forza individuale generalmente non ci piegano. Noi possiamo entro certi limiti modificare le direzioni della realtà e, finchè ciò è possibile, queste direzioni hanno assai leggera forza assimilatrice sulla volontà nostra.

Soltanto quelle direzioni, quegli sviluppi che ci appaiono come molto superiori alla nostra potenza adattano generalmente a sè le nostre valutazioni, e se la volontà dell' uomo potesse agire sulla natura in modo tale da piegarla *tutta* nel senso dei suoi desiderii immediati e delle sue valutazioni primitive e spontanee, l' uomo non subirebbe mai la forza assimilatrice delle direzioni naturali.

Le valutazioni dell' uomo si adattano alle direzioni della realtà in quanto egli non può adattare queste alle sue valutazioni e sono soltanto i limiti della sua potenza che determinano la sua dedizione gioiosa o dolorosa alle spinte della realtà.

Del resto non accade nulla di diverso nel contatto tra i valori individuali e i valori collettivi, perchè, finchè noi possiamo imporre agli altri uomini i nostri valori, finchè siamo i più forti e possiamo far subire ad altri la forza assimilatrice dei desiderii nostri, noi lo facciamo ben volentieri. Il capriccio del fanciullo che vuole in un senso opposto al nostro noi lo leviamo senz' altro di mezzo imponendo a lui i nostri valori, ma viceversa siamo noi a subire l' imposizione quando ci troviamo innanzi le grandi e costanti valutazioni delle moltitudini e finiamo col valutare come valuta la collettività, anche se i suoi valori ci sono parsi da prima sciocchi e vani, come il capriccio del fanciullo. Si pensi, per esempio, alla

maniera con la quale noi accettiamo per lo più i valori della moda.

Le semplici direzioni dunque per essere chiaramente attive sulla volontà nostra devono avere una certa grandiosità, devono avere quella che, con una parola che sembra una felice intuizione, si chiama *imponenza*.

Forza delle direzioni più vicine e delle più ampie.

Ma anche un'altra osservazione è necessaria. Parlando della forza assimilatrice delle valutazioni collettive sulle valutazioni individuali, ho fatto notare come le valutazioni delle collettività maggiori siano più efficaci nella loro imposizione a causa della loro *ampiezza*, ma nello stesso tempo più deboli a causa della loro minore *intimità* con l'individuo. Da questo contrasto, dalla lotta tra le valutazioni delle collettività più ampie con le più vicine, sorgono gli intimi drammi della moralità.

Ora questo aumentare di forza nei valori progressivamente più ampii da una parte e nei più vicini dall'altra, derivante dal fatto che i primi aumentano di grandiosità suggestiva, i secondi di intimità suggestiva, non si rispecchia solo nell'azione assimilatrice delle valutazioni collettive, ma anche nell'azione assimilatrice delle semplici direzioni oggettive.

Quelle direzioni della realtà che riguardano più da vicino l'uomo, che si manifestano nella storia materiale, spirituale, organica della nostra specie, che interessano in altri termini la parte della realtà cosmica più vicina a noi hanno, come i valori delle collettività più vicine, una maggiore forza di *intimità persuasiva*: e le direzioni più grandiose, ma più lontane, i grandi moti meccanici dell'universo invece ci si impongono sì per la loro *grandiosità*, tanto che noi non reggeremmo al pensiero di opporci ad esse, ma ci si impongono in una maniera più fredda, più severa, più dura.

Se la scienza ci facesse certi di una direzione evo-

lutiva meccanica del Cosmos (come per esempio *l' entropia*) questa s' imporrebbe alla volontà nostra più che altro nel senso che noi saremmo immediatamente *rassegnati* ad essa; ma la direzione evolutiva del mondo organico attrae la nostra volontà in una forma ben più viva, e la legge di trasformazione della nostra linea genetica che conduce dalla monera all' uomo, e, nella stessa direzione, oltre l' uomo, avvince in sè il nostro desiderio in una forma anche più calda e la legge del progresso, considerata come legge imprescindibile della nostra storia umana, suscita i nostri entusiasmi più vivi e può lanciarci attraverso qualunque lotta al sacrifizio di tutti i nostri valori individuali immediati.

Riassumo:

Riassunto.

Vi è in *ogni* realtà che ci si presenti come pervasa da un moto costante una forza per la quale essa attrae nel suo senso la nostra volontà. È nel moto meccanico di una fiumana e nella tendenza spirituale concorde degli uomini che ne circondano: è nella volontà dell' individuo simile a noi ed è nel metronomo che oscilla e adatta a sè il moto inconsapevole del nostro piede: è nella evoluzione organica della quale il principio e la fine non sono indifferenti per noi, ma che *induce* in noi una volontà che tende ad allontanarci da quel principio per avvicinarci a quel fine, ed è nella volontà di un Essere superiore, la quale diventa col suo solo manifestarsi volontà nostra: è nello sviluppo della storia umana della quale le vie fatali (per chi le vede o le immagina) divengono subito le vie delle volontà, è insomma in tutto ciò che noi vediamo o pensiamo come realtà purchè ci appaia come mosso in una direzione costante.

Poichè queste spinte che la volontà riceve sono infinite e per la maggior parte sono contraddittorie, la loro azione è quanto mai disordinata e, poichè esse agi-

scono, non con la efficacia irresistibile di una necessità meccanica, ma con l'azione elastica ed incerta di una suggestione psicologica spesso debolissima, questa azione sfugge il più delle volte alla nostra coscienza.

Tra tutte queste direzioni della realtà, quella classe speciale che è costituita *dalle direzioni costanti delle volontà umane*, raccolte e sintetizzate nelle nostre *valutazioni*, esercita un'azione assimilatrice *simile* a quella delle altre direzioni per quanto generalmente assai più efficace. Le *valutazioni* sono direzioni della realtà che, per essere proprie di spiriti più o meno simili a noi, hanno sulla volontà nostra una *più intensa* e chiara forza attrattiva; ma accanto ad esse stanno con la loro grandiosità suggestiva anche le *semplici direzioni oggettive* dell'universo, i semplici moti delle cose.

E poichè le direzioni apparenti nella realtà sono molte, e poichè le valutazioni degli uomini sono varie, la volontà individuale è costantemente il campo di battaglia di queste diverse correnti attrattive, è come un punto sul quale agiscano contemporaneamente forze provenienti dalle direzioni più diverse.

A seconda del momento, a seconda del suo carattere o della sua speciale sensibilità, a seconda delle sue conoscenze e dell'ampiezza della sua visione del mondo e della storia, l'individuo subirà la forza attrattiva di questa o di quell'altra direzione. E l'uno si abbandonerà completamente all'attrazione delle volontà che immediatamente lo circondano e prenderà la norma definitiva del suo volere dal costume e dalle valutazioni di coloro che gli sono intorno nel presente; ed un altro sentirà la forza attrattiva di un gruppo di volontà molto più ampie e subirà le valutazioni, non del piccolo gruppo che lo circonda, ma di un più ampio gruppo quale potrebbe essere la città, la classe, la nazione, e la sua volontà sarà non l'espressione del suo impulso immediato, ma una volontà

assimilata a quella della città, della classe e della nazione ed egli farà, non ciò che a lui individualmente, ma ciò che *ad esse* conviene. Altri sentirà la lontana e universale pressione delle valutazioni umane e vorrà ciò che gli uomini universalmente gli sembrerà che vogliano. Ma altri potrà aver fiso lo sguardo e l'anima in uno sviluppo storico nel quale la vita dell'uomo e la sua stessa vita gli appaia diretta *in un certo senso* e si muoverà con la sua volontà nella direzione segnata da questo sviluppo storico. Altri invece subirà l'attrazione di una grande evoluzione dalla quale gli sembri animata tutta la vita organica, altri vedrà una infinita volontà divina sospingere in un certo senso imperscrutabilmente l'universo e aderirà a questa volontà divina.

In questa lotta delle varie direzioni della realtà per assorbire in sè la volontà dell'individuo noi sappiamo che alcune direzioni agiscono per mezzo della loro vicinanza ed intimità, come ad esempio le valutazioni del gruppo familiare: sappiamo che altre agiscono per la loro grandiosità ed imponenza, come ad esempio le direzioni dell'evoluzione organica o cosmica: altre agiscono ad un tempo con la forza dell'intimità e con quella della grandiosità, quali ad esempio l'imaginata volontà di Dio, sì che è difficile in ogni singolo caso prevedere la direzione che ogni individuo prenderà sotto queste pressioni molteplici; ma quel che è certo, quel che a me premeva di mettere in chiaro, è che tutte queste direzioni, per quanto profondamente diverse tra loro, *tutte* hanno una azione simile sullo spirito individuale, *tutte* suscitano una corrente di volontà *indotta* nell'individuo, tutte, alla stessa maniera, sebbene in diverso grado, esercitano sull'animo dell'uomo la loro forza attrattiva. Ognuna di esse è una realtà appresa nel mondo della conoscenza, ognuna di esse è forza direttrice delle volontà nel mondo dei valori.

Tra i due mondi, tra il *mondo della conoscenza e il mondo dei valori* non esiste il preteso insuperabile abisso.

CAPITOLO V.

L'obbligatorietà morale.

Tendenze spontanee e tendenze indotte.

Nelle considerazioni che precedono è forse la spiegazione di quel misterioso fatto dello spirito che noi chiamiamo l' *obbligatorietà morale.*

Il puro e semplice apprendimento delle direzioni, degli sforzi, delle tendenze che pervadono il mondo dello spirito ed il mondo della natura non è indifferente per l'individuo. Accanto alla tendenza immediata e spontanea che un oggetto esterno suscita in noi per il meccanismo degli istinti c'è una *seconda tendenza* che viene *indotta* in noi dalle *direzioni* esterne che muovono verso quell'oggetto o contro di esso.

L'uomo in quanto vive nell' istante e con i suoi immediati impulsi istintivi ha una data tendenza di fronte ad un oggetto; ma in quanto col suo pensiero abbraccia il passato ed il futuro e la volontà degli uomini e le direzioni della realtà e in quanto questi moti spirituali o materiali della realtà lo sospingono in un verso o in un altro, può avere di fronte all' oggetto stesso una tendenza del tutto diversa dalla prima e che lo spinge a comportarsi verso quell' oggetto non più secondo l' impulso immediato ma *in accordo* con le direzioni della realtà.

E questa spinta, questa pressione delle direzioni esterne, che tentano di assimilare a sè la volontà individuale, non ha affatto la rude efficacia di un urto, non ha l' impronta della necessità determinante: essa si esercita in maniera quasi molle ed elastica, talora appena av-

vertita, sempre difficilmente calcolabile e, pur essendo sempre presente, pur premendo sempre sullo spirito, talora riesce ad assimilare e ad accordare a sè l'atto volontario dell'uomo, talora passa quasi inavvertita e senza efficacia.

L'obbligatorietà morale è un caso della forza assimilatrice delle direzioni.

Orbene, i caratteri di questa strana forza assimilatrice non sono appunto quelli stessi che incontriamo nella oscura *obbligatorietà morale?* Il mistero dell'obbligatorietà morale non consiste appunto nell'essere essa come la rivelazione di una *seconda volontà* che si manifesta in noi accanto all'impulso immediato e spontaneo e si leva contro di esso? una seconda volontà che si accorda con una realtà o con una legge o con una volontà esterna più o meno vagamente e indistintamente concepite e che agisce sospingendoci *senza costringerci,* senza determinare *necessariamente* l'azione?

Una volta riconosciuta l'esistenza di questa generale attrazione che le direzioni della realtà esercitano sulla volontà umana, è impossibile non riconoscere nella *obbligatorietà morale* appunto *un caso* di questa attrazione.

Questa misteriosa *seconda volontà* dell'uomo, che è nell'individuo e pur supera l'interesse dell'individuo e a questo interesse si oppone, ci rivela una specie di sdoppiamento dello spirito. Questo, mosso, per esempio, in un dato istante verso un suo bene immediato, sente contemporaneamente in se stesso una corrente che lo trattiene o lo devia. D'onde questa corrente venga lo spirito non vede chiaramente, esso intuisce o sente però, in modo più o meno vago, che questa seconda volontà è d'accordo con qualche cosa di indefinito e di vasto che è intorno e che è sopra a lui e che a volta a volta, da un momento all'altro, par che si concreti ora nella volontà degli altri uomini, ora nella volontà di un essere superiore, ora in un'astratta volontà impersonale, ora

in una *legge* ignota, misteriosa, profonda, senza perchè. Lo spirito sente che seguendo questa seconda volontà egli sarà *in armonia* con qualche cosa o con qualcuno, mentre seguendo il suo impulso individuale e immediato sarà *contro* qualche cosa o qualcuno.

Una direzione della realtà è la premessa di ogni obbligatorietà.

La direzione reale esterna che preme sulla volontà individuale è la premessa di fatto di ogni obbligatorietà morale quantunque sia quasi sempre confusa o velata. La coscienza dell' individuo non vede con chiarezza la *realtà oggettiva* che questa sua seconda volontà vuol seguire. Nel giudizio « rubare è male » chi riconosce più la concordia di milioni di volontà umane reali e concrete che hanno condannato, condannano e condanneranno il furto? chi riconosce le infinite volontà anonime, ma concrete che *non vogliono che si rubi?* La forza della valutazione agisce come una energia misteriosa appunto perchè nella sintesi delle singole volontà concrete, queste non si riconoscono e non si distinguono più, così come non si riconoscono più gli innumerevoli *cavalli concreti* nell' idea platonica del *cavallo*. Di tutte queste volontà umane fuse e confuse agli occhi dell' uomo non resta se non una direzione astratta che ha però la potenza suggestiva e attrattiva di quelle mille volontà che essa riassume, una volontà misteriosa che agisce e ci trascina, e pur non è la volontà di nessuno, resta la forza della obbligatorietà morale.

Chi riconosce chiaramente nella sua spinta verso il progresso futuro dell' umanità l' adesione del suo spirito ad una direzione necessaria che noi abbiamo visto nella evoluzione umana o nella evoluzione biologica della quale pochissimi si rendono conto chiaramente, ma della quale tutti sentono il fascino misterioso? Le direzioni della realtà, o siano semplici direzioni, o siano volontà concordi di uomini (valutazioni) si presentano allo spirito come forze astratte e separate dalle loro fonti concrete

e per questo l'obbligatorietà sembra sempre discendere dal mistero. E tutti coloro che educando hanno voluto aumentare la forza della obbligatorietà, hanno favorito questa maniera di sentirla rappresentandola sempre come una voce o un comando *dell' ignoto* perchè sembrava loro che ciò ne aumentasse la dignità e la forza.

Prescindendo da qualsiasi preoccupazione pedagogica e dal timore vano che l'obbligatorietà svelata nella sua origine possa perdere di dignità o di efficacia, è necessario oramai che essa venga ridotta a ciò che veramente è: una forza assimilatrice che qualche grande direzione della realtà umana o naturale esercita sulla volontà singola e distaccata di un uomo.

In quali condizioni la forza generale assimilatrice divenga obbligatorietà.

Certo però l'obbligatorietà morale è soltanto una *forma speciale* di questa forza assimilatrice che tutte le grandi realtà che si muovono esercitano sullo spirito nostro. Non ogni volta che noi siamo attratti ad una azione o ad una valutazione dai moti della realtà esterna noi sentiamo la misteriosa obbligatorietà. Perchè questa si manifesti sono necessarie due condizioni.

La prima è questa. Che la direzione esterna assimilatrice sia *contraria* al nostro impulso immediato di modo che essa tenda a far cambiare direzione al moto primitivo del nostro spirito. Nel caso in cui la visione della realtà oggettiva aiuta e rafforza e facilita un nostro impulso immediato che già si moveva conformemente ad essa, non si ha *obbligatorietà*. Quando l'uomo in un suo desiderio istintivo è, per così dire, confortato dalla visione dei desideri concordi o dalle direzioni della realtà, quando non sente in sè lo sdoppiamento tra l'impulso spontaneo e l'impulso *indotto*, quando non c'è lotta interna non vi è neppure *obbligazione*.

La seconda condizione perchè la forza assimilatrice della realtà divenga obbligatorietà morale è che la pres-

sione delle direzioni esterne abbia una intensità ed una forza assai notevole e che il movimento originario presenti una resistenza di qualche entità alla forza assimilatrice. Se questo contrasto non è notevole, se l' attrazione dell' individuo da parte della realtà esterna avviene in forma facile e piana (come ad esempio quando, trovandoci tra molte persone che camminano con un certo ritmo, siamo portati a procedere con quel ritmo medesimo) anche allora non si può dire che vi sia obbligatorietà. Come pure non vi è *obbligatorietà* quando la forza attrattiva si manifesta in modo appena percettibile, come accade nel caso in cui il nostro desiderio segue quasi insensibilmente il moto di una fiumana che contempliamo dalla sponda.

Questa attrazione delle direzioni esterne diventa però obbligatorietà nel caso in cui una oscura volontà collettiva ci imponga di rinunziare *con qualche sacrificio* ad un nostro immediato desiderio. Diventa obbligatorietà nel caso in cui la direzione della storia che segna una certa linea di progresso c'imponga un lavoro ed un sacrifizio per aiutare questo progresso, diventa obbligatorietà nel caso in cui una immaginata volontà divina si sovrapponga al nostro volere imponendoci qualche rinunzia, o quando ad una grande fatalità che domini l' universo, comunque concepita, noi sentiamo di dover consentire con la dedizione dell' animo e con la rinunzia agli impulsi immediati del nostro io.

In conclusione, l' universale forza assimilatrice delle direzioni esterne si traduce nel nostro linguaggio in *obbligatorietà morale* quando essa con particolare efficacia e con un grado notevole di energia cambi la direzione spontanea della nostra volontà attraverso una lotta viva e sentita dalla coscienza.

Ma ciò che importa è che questa misteriosa obbligatorietà si differenzia dagli altri casi di assimilazione

unicamente per il suo *grado di evidenza* nella coscienza, non è *qualitativamente* diversa da essi. *Non è una forza sui generis;* è dello stesso genere di quella che, dato un ritmo esterno, lo fa diventare movimento nostro nella danza o nel passo, è dello stesso genere di quella che, data la direzione di una fiumana, adatta tenuemente ad essa il nostro desiderio o che, data una grande direzione meccanica dell' universo piega nel suo senso la volontà nostra; il suo schema è sempre lo stesso: posto un movimento della realtà oggettiva da *a* verso *b* vien suscitata nell' individuo una tendenza indotta che lo sospinge da *a* verso *b*.

È intimo impulso dello spirito, ma che si produce in presenza di una direzione della realtà.

Senonchè a questo punto io prevedo una facile obbiezione di qualche idealista che tema, a torto, di veder diminuire la dignità della obbligatorietà morale. Voi dimenticate, sento dirmi, dimenticate che l' obbligatorietà morale è, secondo la testimonianza della coscienza, un' intima forza che *sorge su da noi*, come potete confonderla con una forza attrattiva che discenda dalle direzioni o dalle volontà esterne?

La risposta è semplice. Soltanto una illusione del nostro linguaggio ci può far immaginare in una *assimilazione* psicologica una forza che discenda *sullo* spirito o una tendenza che *ascenda* dallo spirito, un' attrazione che *venga dal di fuori* o una dedizione che *sorga dal di dentro*. In queste distinzioni noi siamo vittime di grossolane immagini materiali. Nel fatto imposizione e adesione, *attrazione della direzione esterna* o *spinta adesiva dello spirito nel senso della direzione esterna*, sono assolutamente una cosa sola. Così quando noi parliamo della forza di gravità e diciamo che un corpo ne attrae un altro, è perfettamente illusivo il pensare a qualche cosa che parta dal primo verso il secondo e possiamo egualmente rappresentarci una spinta adesiva che parta dal

secondo verso il primo. Se per comodità di espressione io ho ripetuto spesso che le direzioni delle realtà *assimilano a sè* la volontà, avrei potuto dire allo stesso modo che la volontà *si assimila* alle direzioni della realtà poichè qui non ha luogo un inizio di movimento da una parte o dall' altra, ma un semplice *prodursi di una corrente di volontà nel cospetto delle direzioni.*

È impulso disinteressato.

Una volta concepito in questo modo il fenomeno psicologico della obbligatorietà, questa, pure essendo subordinata alla visione di direzioni oggettive, pur essendo legata intimamente alla realtà esterna, non perde nulla del suo carattere di intimo impulso dello spirito e sopratutto si chiarisce e si fissa finalmente il suo carattere di impulso *disinteressato.*

Sì, disinteressato nel senso che l' impulso morale non è affatto subordinato alla visione di uno *scopo* più o meno egoistico da raggiungersi, non è uno strumento od un artificio per arrivare per una via più o meno tortuosa alla soddisfazione di un interesse intraveduto da lontano; l' impulso morale è come l' impulso della danza; ci prende *di per sè* ed ha in se stesso la sua gioia. Esso non si può ridurre ad un bisogno egoistico se non a questo bisogno generale *di sentirci in armonia con una più grande realtà che ci sta di sopra e d' intorno.*

Non può confondersi con l' impulso interessato economico o utilitario.

Quando invece di questa pura, semplice e sublime spinta armonizzatrice che ci porta *senz' altra ragione* a procedere con la realtà, è in noi l' artificio più o meno velato per giungere ad un altro fine qualsiasi, o quando noi ci armonizziamo con la realtà che ci sta intorno, non *per la spinta sua propria,* ma per una utilità prevista, per il timore di un danno o per il desiderio di un bene più lontano, allora *non esiste affatto la vera obbligatorietà morale.*

L' etica utilitarista, infatti, non incontra e non conosce nel suo campo questa vera e pura obbligatorietà.

Il giuoco di interessi che ci può spingere ad aderire alla volontà altrui o alla legge morale o divina, per ottenere in qualsiasi modo un qualche bene ulteriore, si può raffinare e idealizzare quanto si vuole, ma resterà sempre un giuoco di interessi *economici,* simile sempre a quello per il quale l'uomo si sobbarca alla fatica di seminare per potere un giorno raccogliere, sarà sempre infinitamente lontano dall'impulso armonizzatore che, senza promettere altra gioia, perchè è gioia esso stesso, tende ad attrarre la volontà singola nelle grandi direzioni della realtà.

L'errore della morale sociologica.

Concepita in questo modo l'obbligatorietà morale, noi possiamo non solo distaccare i procedimenti della vera morale dai procedimenti economici-utilitaristi e riconoscere l'esistenza di una obbligatorietà vera e propria, ma dobbiamo immediatamente ammettere che l'etica sociologica ha commesso un errore enorme presentandoci la forza dell' obbligatorietà come discendente *soltanto* dalla volontà degli altri uomini per fini collettivi umani. L'etica sociologica, quando non ha ridotto erroneamente tutto il dovere ad un giuoco di interessi economici, si è limitata a riconoscere il caso in cui *la volontà collettiva degli uomini* assimila a sè la volontà individuale. Ma questo non è che *un caso* della obbligatorietà la quale discende oltrechè dalle volontà collettive, dalle direzioni della storia, dalle direzioni evolutive della natura e dell' universo, *da qualunque grande realtà che si muova.*

Molte volte noi sentiamo una obbligazione morale che è diretta in senso opposto ai valori che prevalgono intorno a noi ed anche in senso opposto alle valutazioni più diffuse dell' umanità. Noi ci sentiamo talora primi e soli in un impulso morale che, anzichè venirci dagli altri, tendiamo a comunicare agli altri. Orbene, in questo caso noi stiamo contro alla volontà collettiva, non per l'intuizione di una legge morale assoluta e per sè stante:

ma semplicemente perchè invece della forza assimilatrice dei valori dei nostri simili, subiamo la forza assimilatrice di un'altra direzione che noi, forse primi e soli, abbiamo veduto nella natura o nella realtà superumana e che, apparendoci più profonda, o più ampia e più sicuramente vittoriosa, ci trascina più efficacemente di quanto non ci trascini la volontà degli uomini che ci vivono intorno.

L'etica cosidetta sociale dunque, lungi dall'esaurire tutti i casi di obbligazione morale, si restringe a quelli derivanti dalle volontà collettive. Essa non solo deve ammettere al disotto di sè un'etica individuale fondata sulla forza assimilatrice che le valutazioni individuali esercitano sull'azione singola di un uomo, non solo deve lasciar posto al suo fianco ad un'etica, se si vuole aberrante nel suo principio, ma pur sempre attiva, l'etica religiosa che si fonda sulla forza assimilatrice delle valutazioni divine sulle valutazioni umane; ma sopratutto deve riconoscere al disopra di sè, l'esistenza di un'etica più ampia fondata sulla forza assimilatrice che le *semplici direzioni* della natura o della realtà universale esercitano sulla volontà umana.

In queste diverse forme dell'etica, differenti tra loro per la diversa realtà che attrae la volontà umana, resta però comune e identico il carattere psicologico della obbligatorietà che è sempre *attrazione ed assimilazione esercitata dal moto di una realtà concreta sullo spirito dell'uomo.*

La visione di direzioni come fondamento dei sistemi morali.

Questa tesi, che l'obbligatorietà morale è semplicemente una forma della forza assimilatrice che le direzioni esterne (delle altre volontà o della natura) esercitano sulla volontà nostra, ha una conferma evidente in questo fatto: che tutti coloro i quali costruirono delle vere dottrine morali, che crearono, imposero o diffusero dei valori morali sospingendo gli uomini per una determinata via

diversa da quella che precedentemente tenevano, altro non fecero in fondo se non *rappresentare* puramente e semplicemente delle grandi correnti di volontà o delle profonde direzioni del mondo reale procedenti in quel senso nel quale volevano condurre la volontà degli uomini e fidando poi, più o meno inconsapevolmente, nella forza assimilatrice che queste direzioni avrebbero senz' altro esercitato.

Sistemi impropriamente detti morali.

Io dico le *vere* dottrine morali e con ciò intendo quei sistemi che hanno veramente *indicato o posto dei fini,* non quelle numerosissime che, allargando nel campo dei costumi o della condotta i metodi e lo spirito della economia, hanno semplicemente indicato dei *mezzi* opportuni per conseguire dei fini già dati o presupposti, come fanno in fondo tutte le forme di edonismo e di utilitarismo.

I veri sistemi morali son quelli che hanno messo in opera la *vera* obbligatorietà morale, che hanno insegnato *non la tecnica o l' arte* per conseguire un fine che era già nel cuore dell' uomo, ma che hanno veramente impresso una direzione alla volontà.

Orbene, il metodo di questi veri sistemi morali è sempre questo: essi lavorano lungamente a metter in luce nella realtà esterna una direzione, uno sviluppo, una tendenza o naturale od umana e da questa visione discendono a formulare il comando concreto *unicamente per la forza psicologica* assimilatrice che quella visione contiene in sè.

Vanità dell' apparato razionale nella morale.

Dei piccoli paralogismi o dei complicati sofismi hanno velato spesso questo passaggio; i più strani contorcimenti logici hanno spesso cercato di presentare come una *deduzione razionale* dal fatto che il mondo *è* in una data maniera, il fatto che l' uomo *debba* agire in un dato senso; ma tutta questa zavorra razionalista era un apparato vano ed inutile, la vera forza di persuasione era

l'intima ed immediata forza assimilatrice che la direzione rivelata nel mondo esercitava sullo spirito dell'ascoltatore.

L'adesione alle direzioni nella morale popolare,

Cominciando da quella morale popolare che è la più diffusa e la più importante nella vita complessiva dell'umanità, noi vediamo subito come essa proceda sempre suscitando una tendenza con la semplice rappresentazione della universalità di questa tendenza. Si diceva, si dice tuttora: Guardate, anche i barbari rispettano gli ospiti, anche i selvaggi tengono il giuramento, tutti i popoli hanno in onore gli dei, persino le bestie amano i loro figliuoli, rispettate *dunque* l'ospite, tenete il giuramento, onorate gli dei, amate i vostri figli.

Il legame *logico* tra la premessa e la conclusione era ed è una ben miserabile cosa e si tace appunto perchè, enunciato, mostra subito la sua inanità. Un tal legame sarebbe stato nella premessa: Voi dovete fare quello che fanno gli altri. Senonchè questo principio che, presentato come premessa di un ragionamento, è ciò che si può immaginare di più goffo, è invece espressione della eterna forza psicologica che adatta i valori dell'individuo alle direzioni della collettività e che è il *Deus ex machina* di questa veramente *illogica* ma *reale* obbligazione.

Nella morale mistica.

E ancora senza legame logico, ma per una semplice forza di assimilazione discende dalla *premessa di fatto alla norma* una morale tutta diversa, quella dei mistici. Qui la volontà singola invece di essere assimilata dalle volontà collettive è assorbita nella volontà divina, ma tra la premessa, che è la volontà divina, e la conclusione, che è l'accordo dell'uomo con questa volontà, il mistico non si cura (e ben a ragione) di mettere delle fittizie concatenazioni logiche. Immaginate voi un mistico che a un certo punto si domandi perchè si debba seguire la volontà divina? La sua visione della volontà divina è

immediatamente seguita dalla adesione del suo spirito così strettamente che le due cose par che facciano un solo momento dello spirito.

Non mancano teorie morali che, avendo una visione un po' vaga dell' universo e quasi ondeggiante tra quella di una volontà divina e quella di un semplice ordinamento o di una semplice direzione naturale, hanno pur sempre tradotto questa visione di tendenza oggettiva (benchè non chiarita nella sua natura) in una immediata spinta di consentimento da parte dell' uomo. Quando Marco Aurelio diceva: « Tutto ciò che a te conviene, o Cosmos, conviene anche a me », per quanto quel suo concetto del *Cosmos* fosse così indefinito tra l' ordinamento dovuto alla volontà divina ed un semplice ordine naturale, ben chiara e definita era la sua spontanea adesione al moto di questo Cosmos che diventava nel suo spirito la legge del dovere.

Nel precetto " seguire la Natura ,,.

Nel precetto più volte ed in varie forme enunciato dai moralisti antichi e moderni che « si deve seguir la natura », la ragione di questo obbligo, se ben si riguarda, rimane sempre oscurissima ed il concetto della natura rimane sempre variabile: tre cose restano però sempre costanti: la visione più o meno chiara di una certa direzione cosciente od incosciente della realtà, la fiducia che essa eserciti una certa attrazione sulla volontà umana, il nome di legge o di obbligo morale dato a questa attrazione.

Ed è interessante a questo proposito il notare l'atteggiamento diverso col quale nell' antica Grecia la filosofia propriamente detta sorse di fronte alla morale corrente nella vita del popolo. Nella vita morale popolare l' individuo subiva, si può dire, esclusivamente le valutazioni della collettività. Le consuetudini universali diventavano valori morali; ma la filosofia che aveva conoscenze più ampie della natura e della storia e veniva quindi nel

cospetto di direzioni più profonde e più ampie della realtà universale, criticava i valori della morale popolare contrapponendo appunto ciò che esisteva *per natura* a ciò che esisteva per *convenzione umana*. Il problema infatti che si ponevano sempre i filosofi quando si trattava di stabilire una norma della condotta individuale o sociale era appunto di sapere se essa derivava dalla consuetudine umana o da una direzione naturale, e quando essi potevano dimostrare che causa della norma era una direzione naturale, sapevano di aver dato alla norma stessa una saldezza, una forza ed una *imponenza* ben più grande di quella delle norme derivanti dall'abitudine, cioè dall' imitazione degli altri uomini. Essi avevano fiducia, pur senza rendersene conto chiaramente, che le direzioni naturali, come più ampie, più profonde, più immutabili, più largamente imperanti, avrebbero agito con più forza che non l' autorità o la consuetudine.

In tal modo la filosofia greca non solo metteva in opera la forza assimilatrice delle direzioni esterne sullo spirito, ma, ordinando le forze assimilatrici esterne in una gerarchia, ponendo le direzioni della natura sopra alle direzioni delle volontà collettive, avea fiducia che anche le valutazioni da esse corrispondentemente suscitate sullo spirito si sarebbero disposte in ordine gerarchico corrispondente e che, per usare un' espressione moderna, la scala dei valori imposti si sarebbe ordinata in base alla scala delle direzioni esterne che li imponevano.

Nel naturalismo moderno.

Se dall' antichità noi passiamo ai sistemi naturalistici dell' età moderna, per quanto il mondo delle conoscenze ci appaia profondamente trasformato, noi possiamo ritrovare egualmente quest' intima (più o meno incosciente) fiducia del filosofo di poter suscitare nell' uomo valutazioni e doveri mostrandogli semplicemente una certa direzione della realtà.

Come la direzione oggettiva dell' evoluzione diventa una obbligazione per lo spirito dell' uomo nel sistema di Herbert Spencer? Come il processo che tende sempre alla maggiore differenziazione ed organizzazione diventa *norma* etica dello spirito se non attraverso questa pura e semplice potenza assimilatrice delle direzioni oggettive?

L' uniforme ed il molteplice, il semplice ed il complesso, l' organizzato e l' inorganico, concepiti *in sè, indipendentemente dal moto della realtà,* non avrebbero nessun valore, nè per una via logica si potrebbe mai dimostrare che si debba preferire l' una all' altro. Ma essi assumono una ben diversa importanza e suscitano valori nel nostro spirito unicamente perchè *gli uni stanno al principio,* nel passato, gli altri stanno *alla fine, nell' avvenire.* Sorge un moto dello spirito dagli uni verso gli altri unicamente *perchè la realtà procede* in questo senso ed è credibile che se la realtà procedesse in senso opposto, se una filosofia ci dimostrasse che il mondo naturale procede dal molteplice all' uno, l' uno varrebbe immediatamente per noi più del molteplice e la nostra tendenza, il nostro dovere, diventerebbe quello di procedere verso l' universale unificazione.

Ed il sistema dello Spencer fa pensare infatti per antitesi al sistema della filosofia brahmana nel quale l' evoluzione cosmica si presenta in forma precisamente opposta, tendente cioè dal molteplice all' uniforme ed immobile e nel quale questo uniforme ed immobile è considerato appunto come il supremo valore a cui la realtà tende e a cui per ciò *deve tendere* lo spirito umano [1]).

---

[1]) Questo fatto non esclude che nella costruzione della realtà entri a sua volta l' azione dei valori: non esclude che questi, facilitando la persuasione di fronte a certe ipotesi più gradite o più utili, non possano in altri momenti rappresentare la direzione del mondo

Nella morale di F. Nietzsche.

Nei sistemi più complicati e più varii ed in apparenza più opposti non si adopera altro che la forza assimilatrice della realtà per suscitare la obbligatorietà morale. La recente filosofia del Nietzsche, che direttamente affrontò il problema dei valori, parve così profondamente sovvertitrice perchè tentò di sottrarre l'uomo alla imposizione dei valori collettivi, ma lo tentò solo per metterlo più direttamente sotto l' influenza delle direzioni evolutive della specie. Tutta la sua lotta contro la morale è in realtà lotta contro la morale corrente la quale consiste anche oggi nell' aderire ai valori delle moltitudini. Egli non solo riconobbe (e fu la sua gloria maggiore) che i valori si creano e si impongono e trovò che possono essere imposti o dai forti o dai molti, ma rappresentò la direzione evolutiva della specie come ascendente verso forme superiori anzichè dilagante in innumerevoli forme uguagliate ed ebbe fiducia che la visione di questa tendenza evolutiva della specie esercitasse su di noi un fascino più forte che non la volontà delle moltitudini. Egli proclamò la lotta per i valori « non del prossimo, ma del più lontano » soltanto perchè il prossimo e tutto l' uomo gli apparve *tal cosa* che nella direzione della realtà, « *sta per essere superata* ». Ancora una volta il sorgere di una nuova morale segna unicamente il sostituirsi nel dominio dello spirito di una nuova *visione di direzioni* che porta immediatamente con sè il sentimento di nuovi doveri.

Nella morale delle idee-forze.

Anche in qualche moderno tentativo di costituire

---

proprio nel senso che essi richiedono. Si tratta come nel fenomeno religioso di due momenti diversi.

Nella costruzione del mondo entrano (e vedremo come) i valori umani, ma questa costruzione dopo compiuta, agisce a sua volta sui valori.

un'etica semi-razionalistica con la teoria delle idee-forze, un complesso apparato di ragionamenti vela semplicemente la vera forza psicologica assimilatrice che viene messa in moto. Questa teoria, nel fatto che le idee sono già un principio di azione e che l'idea della moralità è quindi un principio di azione morale, crede di poter trovare un fondamento quasi logico della obbligatorietà. Se non che le pure e semplici idee, *come tali,* non hanno affatto questa pretesa forza, l'hanno soltanto *in quanto esse ci si presentano come in via di attuazione,* tradotte cioè *in direzioni,* in tendenze, in sforzi della realtà umana o *super-umana.* L'idea singola non può essere per se stessa una forza per il semplice fatto che essa ha *sempre* di fronte a sè una idea contraria la quale, se dalla prima idea potesse partire un impulso, dovrebbe generare di necessità un impulso opposto, capace di neutralizzare il primo. Se l'idea di moralità potesse muovermi da sè, lo stesso potrebbe fare quella di immoralità e se potesse muovermi l'idea dell'amore, egualmente potrebbe muovermi l'idea dell'odio. Se l'idea di moralità diventa una forza attiva su di noi ciò accade soltanto perchè *oggettivamente vediamo che essa tende ad affermarsi, a prevalere sulla immoralità.* Ciò che ci muove che non è l'idea di moralità che è in sè statica, ma la visione di un *moto reale* che va, come che sia, dalla immoralità alla moralità. Se una profonda, invincibile direzione universale spingesse il mondo umano dalla moralità alla immoralità i nostri valori nel cospetto di questa direzione sarebbero completamente invertiti.

Pertanto non si può dire esattamente che le idee siano o possano divenire forze: ciò che divien forza è la visione della *reale attuazione* di una idea fuori di noi cioè sempre una trasformazione, una direzione, *un moto* e ben più esattamente anzichè di idee-forze si dovrebbe parlare di moti-valori.

Eccezione apparente nella morale dello Schopenhauer.

La filosofia dello Schopenhauer si presenta a prima vista come una eccezione alla tesi generale da me enunciata, che cioè i sistemi che hanno veramente posto o distrutto dei valori propri lo hanno fatto per mezzo della forza assimilatrice delle direzioni oggettive.

La filosofia dello Schopenhauer in verità, avendo descritto un mondo penetrato e diretto da una grande e profonda *volontà di vivere*, ha poi dettato una norma etica che invece di aderire ad essa le suscita di contro la volontà umana. Anzichè adattare i valori umani alla profonda volontà che domina le cose, lo Schopenhauer propose agli uomini di negare questa volontà in se stessi. Ma l'eccezione è apparente. In primo luogo lo Schopenhauer pose *a priori* come termine della volontà umana la felicità o, che fa lo stesso, la liberazione dal dolore. L'attuazione della volontà di vivere quindi non è in verità un valore proprio che egli imponga, ma bensì uno strumento, una via per conseguire un valore supremo istintivo posto *a priori*.

Non solo, ma in quanto egli ritenne che il desiderio dell'uomo *riuscirà* un giorno a trionfare della volontà di vivere, egli stesso riconobbe implicitamente che la volontà di vivere non è la legge assolutamente dominante del mondo e che invece la volontà di liberazione dell'uomo, cioè il suo desiderio di felicità, è destinato a godere dell'ultimo trionfo.

E forse appunto per queste intime contraddizioni della morale dello Schopenhauer essa si presenta, come è stato più volte osservato, così slegata dai suoi principi metafisici, che quei principii potrebbero benissimo servire (e sono serviti) di base ad un'etica profondamente ottimista. E forse anche a queste contraddizioni è dovuto l'assoluto insuccesso pratico della sua morale. Che io sappia uno solo tra i suoi discendenti ideali accettò pra-

ticamente la morale dello Schopenhauer e fu il Mainlaender, il solo pessimista che abbia rifiutato la vita; ma egli si era nella sua morale intimamente d'accordo con la sua metafisica. Nella sua *Philosophie der Erlösung* aveva affermato che la grande direzione dell' universo conduce l' universo stesso dalla volontà di vivere alla volontà di morire, aveva sostenuto che il processo di tutto il divenire termina nell' auto-distruzione e nel suo tragico atto egli sentiva di seguire, di imitare la grande direzione della realtà; la sua volontà era nel più perfetto accordo con il moto fatale dell' universo.

L'apparato logico è il velo della assimilazione psicologica.

Senza dilungarmi più oltre nell'esame dei varii sistemi morali io credo di poter concludere con questi esempi che le apparenze logiche sono state sempre semplicemente il velo il quale in tutti i sistemi che hanno messo in opera l' obbligatorietà, nascondeva la forza psicologica assimilatrice che le direzioni della realtà esercitano sulla volontà. Questi sistemi sono pochi perchè la grandissima maggioranza di quelli che comunemente si chiamano sistemi morali non sono se non un complesso di regole per avviare al conseguimento di fini già presupposti nell' ascoltatore, anzichè uno sforzo di indicare i fini, di agire cioè sui valori proprii.

I sistemi dei quali io parlo differiscono tra loro unicamente per la diversa direzione della realtà che allo sguardo del filosofo è apparsa come suprema, come dominatrice.

Alcuni non hanno veduto nel mondo altre direzioni che quelle delle volontà collettive ed hanno imposto i valori delle collettività umane, altri hanno veduto direzioni della evoluzione storica o biologica ed hanno imposto allo spirito di consentire con esse, altri hanno veduto o immaginato una volontà divina diretta in un certo senso e di questa volontà hanno fatto senz' altro

la legge del nostro spirito, altri infine hanno visto semplicemente delle vaghe direzioni universali pure sconosciute nella loro origine e nella loro natura ed hanno egualmente imposto allo spirito di seguirle. Ma dall'umile caso dello spirito che si piega aderendo alla volontà degli spiriti fraterni, al caso più sublime della volontà che si dona ad una ignota direzione dell'universo, è pur sempre la stessa semplice forza assimilatrice delle direzioni esterne quella che crea la direzione del dovere.

CAPITOLO VI.

L'imperativo.

Mi sembra che le conclusioni che precedono vengano ad eliminare o ad impostare diversamente non pochi problemi della morale. La psicologia, come ho detto in principio, non giunge certo a risolvere tutti i problemi che si riferiscono alla vita dello spirito, ma a questa soluzione non si giunge senza di essa, ed una determinazione psicologica della valutazione e della obbligatorietà ci ha notevolmente appianata la via che dobbiamo percorrere.

Gli imperativi sono molteplici.

Anzitutto non solo risulta evidente la reale esistenza di imperativi nella vita dello spirito, ma risulta anche, come abbiamo visto, che questi imperativi sono innumerevoli perchè altro non sono se non la forza assimilatrice che il moto di ogni grande realtà esercita sulla volontà nostra e che lotta di continuo, con maggiore o minor successo, contro i singoli impulsi, istintivi, momentanei, spontanei.

E sono categorici.

E questi imperativi sono *categorici*. Sono categorici nel senso che non ci sospingono *subordinatamente ad un altro fine più lontano,* non ci indicano nè lo strumento nè la via, nè l'arte per giungere ad uno scopo già da noi prefisso; essi *agiscono* puramente e semplicemente, sono il comando *senza perchè,* l'invito incondizionato che la realtà, muovendosi, fa alla nostra volontà solitaria.

Essi non promettono un futuro stato felice, un premio, una ricompensa: lo spirito stesso non vede l'ultimo termine del moto che lo trascina, ma pure è trascinato e nella sua concordia con la realtà più grande, nel suo

palpito comune con la grande spinta dell'umanità, della natura o di Dio o dell'Universo, nella simpatia misteriosa che lo stringe così alle moltitudini umane o alle direzioni universali è la sola vera ragione del suo muoversi ed è ad un tempo l'obbligazione morale e la gioia, il dovere ed il premio.

Ma derivano dalla visione di una direzione nella realtà.

Il cieco utilitarismo non vede questa obbligatorietà pura e disinteressata. Ma l'idealismo a sua volta la vede e ne è abbacinato; e dopo aver giustamente affermato che essa è distaccata da ogni calcolo di interesse, ha talvolta voluto distaccarla anche dalla realtà oggettiva del mondo umano e del mondo naturale: ha voluto rappresentarcela come esistente *in se stessa*, ha voluto farla discendere dal mistero: non ha visto, non ha voluto vedere che, per quanto bella e sublime, essa non era se non la suggestione emanante dai moti della realtà, di quella realtà che la nostra *conoscenza* più o meno limpidamente ci rivela.

L'imperativo non discende e non può discendere da un mondo noumenico diverso da quel mondo dei fatti che la conoscenza indaga e determina. Esso presuppone un fatto reale che deve essere un moto, una direzione, un divenire che, se pur si può pensare indipendentemente dallo spazio materiale, è sempre un processo che si svolge *nel tempo*.

L'obbligatorietà è l'eco di un accadimento.

L'obbligatorietà è sempre l'eco di un *accadimento della realtà*, è la rispondenza di un nostro moto interno ad un altro moto che realmente preesiste al di fuori e sopra di noi. Non si può e non si deve creare un *mondo* apposito distaccato dal mondo della realtà per far discendere da esso il misterioso fiume del dovere, perchè il dovere è l'impulso col quale la volontà nostra accompagna una direzione della realtà, sia essa volontà di uomini, o volontà di un Dio, o direzione della natura, o dell'Universo.

Vi è nella morale un solo momento autonomo ed eteronomo.

Ed ecco che si chiarisce in parte l' antico problema dell' autonomia e della eteronomia del dovere. L' obbligatorietà morale vera e propria non si esplica in due momenti successivi, l' uno eteronomo e l' altro autonomo: l' uno in cui la legge appare imposta dal di fuori, l' altro in cui appare dettata dalla interiorità dello spirito. Essa ha un solo momento il quale appare *eteronomo* se si consideri che la direzione esterna la quale viene a segnare il cammino della volontà, preesiste alla volontà stessa; ma è *autonomo* se si consideri che la volontà si volge spontaneamente verso quella direzione e che per una sua spinta interna, indipendente da ogni costrizione, aderisce ad essa.

Il momento veramente *eteronomo* è quello nel quale un atto morale viene imposto con una minaccia o con una lusinga, ma in quel caso l' obbligatorietà morale non esiste ancora.

D' altra parte il momento veramente *autonomo* sarebbe quello nel quale l' individuo senza sentire la forza assimilatrice di una direzione esterna lottante contro i suoi impulsi immediati, fosse *istintivamente* e nel suo *primo impulso* spinto proprio nello stesso senso della direzione morale, ma in questo caso l' *obbligatorietà* non esisterebbe più, esisterebbe un istinto che potrà se si vuole essere un' abitudine morale meccanicizzata ma che *non sarà più* obbligatorietà.

Il caso nel quale l' individuo aderisce ad una direzione esterna (per esempio ad una volontà collettiva) per le lusinghe o le minacce o comunque per una ulteriore conseguenza del suo operato, esce dal campo della obbligatorietà morale: ed ugualmente ne esce il caso in cui l' individuo inconsapevolmente ed istintivamente, *senza che la coscienza riveli una antitesi* ed uno sdoppiamento nella sua volontà, si dirige da sè nel senso di una grande direzione.

Si dice comunemente che per tre gradi di sviluppo si perviene alla moralità. Nel primo grado essa è imposta col premio e con la pena; nel secondo è suggerita con la imitazione; nel terzo è spontaneamente espressa da noi. No. Il primo ed il terzo di questi tre gradi son fuori della morale. Il vero momento morale è soltanto il secondo, quando una imitazione, ma non soltanto degli altri uomini, sì bene *di una qualsiasi realtà* che si muova ci sospinge ad accordarci con una direzione più ampia che ci sovrasti o ci comprenda.

Spiegazione della inefficienza pratica del dovere.

Questa concezione della obbligatorietà (e questa sola) spiega, secondo me, un grande numero di fatti della vita morale che non sono spiegabili altrimenti.

Spiega intanto la frequentissima *inefficenza* della obbligatorietà morale la quale moltissime volte, pure essendo presente alla coscienza, non riesce affatto a dominare la volontà.

Delle sue variazioni e contraddizioni.

Spiega la infinita varietà degli atti ai quali è ugualmente legata l'obbligatorietà pur essendo essi profondamente contradditorii tra loro. Non è affatto strano che appaiano a volte per lo stesso individuo e per lo stesso caso ugualmente obbligatorie due norme di condotta opposte, che appaiano obbligatorii la vendetta e il perdono, la guerra e la pace, l'odio e l'amore, la conquista e la rinunzia e che, ad esempio, un soldato senta contemporaneamente in sè il dovere di uccidere e il dovere di non uccidere. Questo fatto che, data la concezione metafisica di un dovere assoluto, sembrerà sempre assurdo, diventa spiegabilissimo se si pensi che l'individuo subisce la pressione assimilatrice di molti e diversi gruppi sociali ai quali egli appartiene, la famiglia, la regione, la classe, la nazione, l'umanità e via di seguito e che ognuno di questi gruppi ha interessi, tendenze, valori suoi proprii e che cerca di imporli all'individuo: ed il gruppo *umanità*

può imporgli di non uccidere, mentre il gruppo *nazione* gli impone di uccidere, e l'uno e l'altro comando si presentano ugualmente armati di *obbligatorietà*.

Ed oltre che dai diversi gruppi sociali ai quali l'individuo appartiene, egli può ricevere delle spinte anche dalla visione delle direzioni evolutive della storia e della natura, o dalle pensate volontà di Dio e via di seguito.

La lotta tra i doveri di diversa origine.

L'individuo è come un punto in presenza del quale passano, più lontane o più vicine, dirette in sensi diversi tante e tante correnti di forza e ciascuna di esse vuol prenderlo e ciascuna vuole trascinarlo seco nella sua direzione e poichè, come ho detto altrove, le correnti più lontane sono le realtà più grandiose, ma meno intimamente attive sul nostro spirito e le correnti più vicine sono meno ampie ed imponenti, ma hanno una più intima potenza suaditrice, la forza delle prime può esser sempre in contrasto con le seconde e la vicenda delle azioni morali può apparir così spesso varia e imprevedibile.

Il rapporto tra la conoscenza e il dovere.

Ma ciò che sopratutto si illumina quando si riconosca il vero carattere dell'obbligatorietà è il rapporto che passa tra la scienza e il dovere, tra la conoscenza del mondo e la morale; quel difficile e complicato rapporto che affatica ai nostri giorni la mente di tanti pensatori.

La tendenza generale ai tempi nostri è, come ho già detto in principio, di separare la morale dalla scienza. *Mondo della realtà, mondo dei valori,* si suol ripetere, ed è tra questi due mondi un abisso che nessuno sa ricolmare. E gli uni stanno da una parte dell'abisso, si tengono al mondo della realtà, gli altri dall'altra, si tengono al mondo dei valori e si disdegnano a vicenda, ma proclamano insieme che dal mondo della realtà non discendono le norme del dovere. E gli uni fanno semplicemente la *science des mœurs* e chiamano con sarcasmo *metamorale*

quella filosofia che, non paga di aver *osservato* il fenomeno morale, pretenda di *agire* nel mondo dei valori: e gli altri, che si son chiusi nel sacro mondo dello spirito, guardano con disprezzo la scienza appunto per la stessa ragione, perchè da essa non si deducono dei doveri e delle norme.

Comune agli uni ed agli altri è il falso postulato che *notitia non movet.*

« Notitia motus movet ».

Ma le *notitiae* che non hanno nessuna efficacia sulla volontà sono unicamente le nozioni di realtà *statiche,* di rapporti che esistono fuori del tempo; non affatto inefficaci sono quelle che ci rivelano un moto, uno sforzo, una tendenza, una direzione; ed al vecchio principio che *notitia non movet,* si deve sostituire quest'altro: *notitia motus movet.*

In questo principio è il vero ed intimo rapporto, il vero e intimo legame tra la scienza che ricerca la realtà obbiettiva e la scienza che indica alla volontà le sue vie.

È precisamente la conoscenza del mondo oggettivo, in quanto essa illumina, approfondisce, rivela o verifica le direzioni della realtà, è *unicamente* la scienza del mondo oggettivo quella che crea o distrugge le valutazioni morali nell'individuo, e crea o distrugge le *obbligazioni* degli uomini.

Queste sono le direzioni della realtà che si riflettono attivamente nello spirito. Modificate la visione della realtà e voi avrete con ciò solo modificati i doveri. Fate che la conoscenza dimostri ad un individuo che quella tale norma del costume è propria del suo piccolo gruppo sociale ed è estranea a tutto il resto degli uomini o che un tale atto che egli era solito compiere ha contro di sè la corrente della universale volontà umana, fate che la scienza dimostri che il cammino dell'umanità conduce per esempio dalla preminenza della forza alla preminenza dell'ingegno o dallo stato di lotta allo stato di solidarietà, o che

l' evoluzione biologica progredisce verso la costituzione di una razza superiore sempre più selezionata o che dimostri invece che essa tende ad eguagliare il valore degli spiriti, fate che essa riveli che tutto lo sviluppo della vita tende alla distruzione, o viceversa alla esaltazione, della personalità, e voi avrete *con ciò solo* esercitato una azione trasformatrice sulle valutazioni di chi vi ascolta.

La visione della realtà si trasforma in norma.

La visione oggettiva si trasforma di *per sè sola* in morale; la teoria della realtà, *purchè giunga al risultato di rivelarci una direzione* si traduce inevitabilmente e senz' altro intermediario di argomentazioni pseudologiche in *norma attiva* della volontà.

Senza processo razionale.

Non v' è tra la premessa (che è nel mondo della conoscenza) e la conclusione (che è un comando morale) una catena di sillogismi. No. E come potrebbe esservi? Come potrebbe una catena di sillogismi le cui premesse siano tutte nel mondo della *realtà*, nella categoria dell' *essere*, concludere a ciò che *deve essere*?

I tenui ponti fittizi di ragionamenti gettati dal razionalismo tra la conoscenza ed il dovere sono tutti franati senza rimedio. Ma non per questo il mondo della conoscenza ha cessato di produrre le norme della vita, nè la *scienza* deve rinunziare a diventare *sapienza*.

Questo passaggio è non solo possibile ma inevitabile. Colui che costruisce innanzi agli uomini una teoria del mondo reale può anche non accorgersi di creare o distruggere con ciò solo valori e norme, ma ciò non toglierà che la sua teoria susciti o distrugga norme e valori. Chi fa della pura teoria della realtà può ignorare di fare con ciò anche della morale, ma inevitabilmente fa anche della morale.

Il "dover essere" è legato al divenire reale oggettivo.

E all' opposto l' idealista che non vuole contaminare la morale con la piccola scienza e pretende di darle dei fondamenti più saldi in un mondo superiore a quello della conoscenza umana, potrà illudersi di fissare *a priori*

dei comandi che esprimano un astratto *dover essere* del tutto indipendente da ciò *che è* o che *diviene,* potrà illudersi di aumentare la dignità di queste imposizioni ripetendo arcanamente che esse discendono da un mondo più alto e più misterioso; nel fatto egli non potrà agire sugli spiriti se non mostrando, come unico fondamento del suo imperativo *una realtà del mondo*, una direzione rivelata dalla conoscenza ed alla quale quell'imperativo si accordi. Senza questo cosciente o incosciente, volontario o involontario appello ad una premessa che è *nel mondo della conoscenza* e che è verificata, non dalla coscienza, ma dalla scienza, egli non potrà esercitare altra forza, se non quella che emana dalla sua suggestione personale, individuale sugli altri. Anzichè costruire una morale egli non farà altro se non tentare di imporre semplicemente i *suoi* valori.

Scienza della realtà e morale.

Ma chi ricerca le direttive della realtà può essere consapevole o inconsapevole dell'attrazione che esse esercitano sullo spirito; può disinteressarsi affatto di queste loro conseguenze o può averle particolarmente di mira. Nel primo caso egli farà della *pura scienza* o della pura filosofia della realtà, nel secondo farà della *morale propriamente detta.*

Nel primo caso ricercherà con una indagine sociologica o storica le grandi direzioni delle volontà umane, nel secondo le presenterà a colui che sopraggiunge nuovo nella vita perchè assimili ad esse la sua volontà. Nel primo caso ricercherà le direzioni evolutive della specie o della vita universale; nel secondo le proporrà alla coscienza dell'uomo perchè diventino norma della sua condotta. Nel primo caso chiederà quale sia l'intima volontà di un Dio o la profonda direzione dell'universo, nel secondo l'indicherà alla volontà umana perchè in esse si assorbisca e si confonda.

Ed ecco che l'altro vecchio problema dei rapporti tra la morale e la metafisica viene ad essere sciolto.

Si può costruire una morale senza una metafisica? Senza dubbio sì. Poichè una forza assimilatrice sulla volontà emana *non soltanto* dalla visione delle più profonde e misteriose direzioni dell'essere, ma sì anche dalle umili e brevi direzioni di quella realtà che la semplice conoscenza volgare della vita o anche la semplice scienza ci può rivelare.

Possibilità di una morale senza metafisica.

Nei piccoli e concordi sforzi degli uomini che ci stanno d'intorno la nostra volontà trova una spinta a dirigersi in un certo senso, trova degli imperativi così come li ritrova in una grande direzione del Cosmos.

Una morale discende dunque anche dalle conoscenze più volgari, più lontane dalla soluzione dei massimi problemi; ma indiscutibilmente *la morale ultima* e definitiva non potrebbe discendere se non da una visione ultima e definitiva del mondo della realtà.

Impossibilità di una morale compiuta senza la metafisica.

Si costruisce una morale anche senza metafisica (e la morale più diffusa nel mondo è fondata sopra delle semplicissime conoscenze della volontà altrui), ma soltanto una perfetta e compiuta metafisica potrebbe darci una perfetta e compiuta morale rivelandoci le più profonde e più invincibili e più intime vie della realtà.

Una compiuta metafisica ci potrebbe dare una morale compiuta, ma pure non tutte le metafisiche possono generare una morale. Perchè ciò accada è *necessario* che la metafisica ci riveli un mondo *pervaso da una direzione*. Una visione definitiva del mondo che ce lo rappresentasse nella sua ultima essenza come immobile, o come pervaso da movimenti disordinati o contradditorii sarebbe *incapace* di generare una morale. La metafisica degli epicurei e degli atomisti in genere, che negava una direzione del mondo non generò affatto una morale; distrusse sempli-

Una metafisica che disconosca le direzioni non può dare una morale.

cemente le morali che preesistevano e con ciò lasciò libero il dominio all'impulso spontaneo ed istintivo verso il piacere che fu assunto dogmaticamente e senza critica come valore supremo. Soltanto da questo impulso discendeva direttamente la loro morale; essa era la morale dell'istinto o dei valori individuali divenuta libera dopo la distruzione di ogni *direzione* della realtà. L'impulso spontaneo ed immediato della volontà umana era in realtà la sola direzione esistente nell'universo, perchè di fuori da essa non era se non il confuso turbinio degli atomi.

La morale è rappresentazione delle direzioni delle realtà in quanto queste assimilano la volontà umana.

Ma non *quale sia* l'ultima e definitiva norma della vita io cerco per ora, bensì soltanto *come* sia possibile dare una norma alla vita.

E concludo che il mondo umano ed il mondo della natura appaiono pervasi da certe direzioni. Lo scienziato le indaga ed altro non pensa, il moralista le indaga pensando al cuore dell'uomo che, vedendole, le seguirà. Lo scienziato è come colui che segni severamente la legge di un ritmo, il moralista agita quel ritmo per farlo risuonare nel cuore, lo agita così come il musico che ripete sopra un suo strumento un'armonia per invitare alla danza e pensa e sa che di lì a poco egli trascinerà senz'altro dietro a quel ritmo il passo gioioso di coloro che ascoltano. Ed il misterioso dovere altro non è se non l'intimo impulso ad una danza divina, nella quale il ritmo della volontà umana si accorda ad un più grande ritmo del mondo.

PARTE SECONDA

CAPITOLO VII.

La spiegazione dei valori.
Valori proprii e valori traslati.

Il mondo del dovere mi è apparso illuminato da una luce nuova quando ho veduto come ogni direzione della realtà, sia essa tendenza viva di spiriti o misterioso e ignoto processo della natura o dell'universo, diventi, sol che sia appresa da un individuo, una spinta della sua volontà e ho veduto che i moti del nostro spirito con i quali seguiamo gli imperativi della morale, altro non sono se non l'eco di altri moti che pervadono la grande realtà.

Modificazioni dei valori prodotte dall'apprendimento delle direzioni.

Mi sono persuaso che colui che esprime la direzione delle volontà umane, o che, costruendo freddamente il disegno del mondo, indica una grande direzione che lo pervade, suscita *per ciò solo* una corrente di volontà analoga in colui che lo ascolta.

Ogni *visione di direzioni* è capace di suscitare norme e direzioni spirituali. Ogni conoscenza fisica o metafisica, sol che disegni nel mondo una direzione dominante, è una morale, ed ogni visione della storia, sol che scopra in essa una corrente evolutiva, è una morale, ed ogni conoscenza degli uomini, sol che ci riveli in essi direzioni comuni di volontà, valori comuni, è una morale.

La morale ultima e definitiva non può discendere se non dall'ultima e definitiva visione del mondo e soltanto colui che potrà dire agli uomini quale sia il più intimo e più profondo moto che pervade la grande realtà, quegli solo potrà dire ad un tempo quale sia l'ultimo e

supremo valore morale. Ma intanto questa meravigliosa forza di *induzione,* per la quale le direzioni della realtà diventano direzioni nostre, è come un tenue ponte invisibile gettato tra il mondo della realtà e l' interno mondo morale, un tenue ponte attraverso il quale il pensatore che ha mosso alla ricerca di *ciò che è* può concludere suscitando nel cuore dell'uomo degli impulsi, e la realtà può indicare il dovere e *la conoscenza creare la morale.*

Ecco perchè io mi son sentito lontano così da coloro che indagando il mondo della realtà disperavano di costruire una morale, come da coloro che pretendevano di costruire una morale indipendente dal mondo della conoscenza.

L'esclusiva considerazione del *fatto oggettivo* propria dei nuovi sociologi francesi e l'idolatria della legge morale *per sè stante* degli idealisti tedeschi, il positivismo sociologico ed il kantismo, mi sono apparsi due vedute contradditorie egualmente imperfette, perchè nè l'uno nè l'altro si accorgevano di questa forza assimilatrice delle direzioni: l' uno prendeva le mosse da una pretesa *visione indifferente* del mondo, l'altro da un preteso impulso morale spontaneo non suscitato dalla visione di un moto reale concreto. Gli uni vedevano la direzione esterna e non vedevano la sua forza attrattiva, il suo effetto sulla volontà, che è *il dovere*: gli altri vedevano l'impulso della volontà, il dovere, ma non si accorgevano che esso era l'effetto della forza assimilatrice emanante da una direzione della realtà.

Modificazioni dei valori prodotte dalla spiegazione delle direzioni.

Ma procedendo ancora innanzi nel mio pensiero mi sono accorto che la forza assimilatrice che le direzioni della realtà esercitano sulla volontà *non è neppure il solo* tenue ponte che ricongiunga il mondo della conoscenza a quello della morale, non è la sola via attraverso la quale la visione di ciò *che è* diventi norma e direzione della

volontà; ve ne è anche un'altra, ed anche quest'altra io mi sforzerò di mettere in luce.

Io ho voluto illustrare fin qui l'azione trasformatrice che ha sui nostri atteggiamenti singoli la semplice *constatazione* di valutazioni e di direzioni oggettive; ora intendo di illustrare l'efficacia che esercita sui nostri atteggiamenti singoli la *spiegazione* delle valutazioni e delle direzioni medesime.

Un'azione è esercitata sulla nostra volontà dal semplice *apprendere* una direzione degli spiriti o della natura; un'altra azione è esercitata dallo *spiegare* quella direzione, dal renderci ragione del suo limite, del suo termine, del suo perchè.

Quale è questa seconda azione?

Effetto della spiegazione delle valutazioni.

Cominciamo ad osservare il fatto nel campo che è più ristretto e più vicino, nel campo di quelle direzioni della realtà che sono espressione di attività umane e che noi chiamiamo *valutazioni*.

Chi mi ha seguito fin qui avrà osservato che io ho cercato di definire psicologicamente la valutazione, ma non ho affrontato il problema della sua causa oggettiva. Ho parlato della convergenza delle volontà che si riassume e si esprime nelle valutazioni; ma non mi sono posto il problema *del perchè di questa convergenza.*

Per rendere evidente la forza assimilatrice delle valutazioni e delle direzioni bastava infatti *indicare la corrente* delle volontà; ma il problema del valore non si arresta qui, bisogna ricercare il perchè della corrente concorde e *studiare quale effetto produca sulla nostra volontà la rivelazione di quel perchè.*

Altro è *valutare*, cioè vedere o intuire una concordia di atteggiamenti verso un oggetto, altro è conoscere il *perchè* di questa concordia, cioè *spiegare la valutazione.*

Molti atti volitivi nostri, molte volontà umane con-

vergono più o meno costantemente verso un dato oggetto, un dato atto, uno stato qualsiasi. Questa è una semplice *constatazione* della quale abbiamo visti gli effetti: ma *perchè convergono?* Non *a caso* si manifestano di tali concordie, non a caso il nostro atteggiamento sentimentale-volitivo verso il cibo, per es., presenta, in circostanze eguali, una certa costanza: non a caso tanti uomini apprezzano più o meno concordemente la beneficenza o la giustizia. La ripetizione di tanti atteggiamenti simili lontani l'uno dall'altro richiede una *spiegazione.*

Ma in che cosa può consistere questa spiegazione?

Che significhi spiegare una valutazione.

Non certo nel dire che l'oggetto dei desiderii convergenti ha *la qualità* di attrarre o ha *dignità* o ha *valore.* Questa non è una spiegazione, è un ripetere semplicemente la constatazione delle convergenze dei desiderii passati o presenti, possibili o attuali o futuri avendo nella fantasia, invece che il fatto concreto e reale delle volontà attratte, una più o meno misteriosa *virtus attrattiva* risiedente nell'oggetto e che, proprio come la famosa *virtus dormitiva* dell'oppio, pare che spieghi e non spiega nulla.

Una spiegazione di questi desiderii concordi si ha in altra forma, si ha quando, per es., noi spieghiamo il valore dell'inchiostro dicendo che esso è uno strumento per scrivere e quindi per trasmettere i nostri pensieri, ecc.

Questa spiegazione consiste semplicemente in ciò: noi diciamo a noi stessi: « l'inchiostro serve a scrivere »; cioè: tutte queste volontà *sono concordi nel desiderare l'inchiostro* perchè *sono concordi nel voler scrivere,* trasmettere i loro pensieri, ecc. *Nella stessa nostra coscienza* è spiegata in questo caso la valutazione *per mezzo di un'altra valutazione* e *la coscienza stessa* risponde in questo modo al perchè richiesto.

Ma *qualche volta la coscienza non sa rispondere.* Vi sono delle spinte concordi e costanti, nostre e di altri, delle quali la coscienza *non sa* il perchè.

Orbene, la nota distinzione dei valori in *valori relativi* (o *traslati* o *strumentali*) e *valori proprii* psicologicamente si deve ridurre semplicemente a questa: *valutazioni delle quali la coscienza sa il perchè, e valutazioni delle quali essa non sa il perchè.*

I valori traslati sono esplicati e i proprii inesplicati.

Che cosa sono infatti i valori *traslati* e i valori *proprii?*

Un valore *traslato* si attribuisce a quegli oggetti, a quegli stati, a quegli atti che suscitano una corrente di volontà concorde in *vista e per opera* di una certa loro conseguenza e sono valutati appunto come gradini, mezzi, strumenti di altri valori; al contrario agli oggetti, stati, atti che suscitano un determinato atteggiamento dello spirito senza che si sappia il perchè, si attribuisce un *valore proprio.*

Quando noi diciamo che l'aratro ha un valore, non solo affermiamo che ad esso si volgono o si possono volgere un certo numero di desiderii, ma sappiamo anche la *causa* di questo convergere, sappiamo che ciascun desiderio è mosso dalla previsione dell'*uso* dell'aratro, della messe che produce, del pane che questa a sua volta potrà dare. La *ragione* della convergenza ci è chiara, e sappiamo che, qualora venisse meno questa ragione, la convergenza dei desiderii non avrebbe più luogo, il *valore* non esisterebbe più. Se un giorno si potesse convenientemente rendere soffice e disciolta la terra con altro mezzo che non fosse l'aratro, o se addirittura non fosse più necessario lavorare la terra, l'aratro *non avrebbe più valore.*

Ma supponiamo invece che un certo numero di atteggiamenti sentimentali-volitivi, ad es. molte compiacenze, convergano verso una certa armonia di colori e che io constati che tutti o quasi tutti gli individui intorno a me godano della combinazione del bianco e del

rosa più che non delle altre combinazioni, il perchè di questa preferenza, il perchè del convergere di questi atteggiamenti mi resterà ignoto. La convergenza degli atteggiamenti non sarà subordinata o legata a nessuna previsione ulteriore, quella combinazione avrà un valore *proprio,* mentre l'aratro aveva un valore *traslato.*

La spiegazione dei valori traslati è data dalla coscienza.

I valori traslati ripetono la loro esistenza da altri valori che *sono contemporaneamente ad essi presenti alla coscienza*: il processo della volontà mira *consapevolmente* di là da essi finchè giunga ad un valore del quale non si veda più la ragione e non si abbia la spiegazione.

Ogni valore *traslato* presuppone per ciò, come è noto, un valore *proprio* che, o direttamente, o attraverso una serie di altri valori traslati lo condizioni e lo spieghi.

Critica dei valori traslati.

Ora è troppo chiaro che quei valori che sono spiegati dalla stessa coscienza, che la coscienza stessa riconosce come valori *in quanto* hanno una oggettiva capacità strumentale, sono subordinati non solo alla esistenza di un altro valore al quale servono, ma anche ad altre *condizioni di fatto* perchè *anche la loro capacità strumentale è verificabile nel campo della conoscenza oggettiva.*

Questa verifica della capacità dei valori relativi è il campo dell'*economia* intesa in senso largo. La critica economica, indagando di continuo per ciascuno di quei valori *se veramente* serva o non serva all'altro valore che presuppone, scoprendo o negando o verificando la sua obbiettiva capacità strumentale in virtù della quale unicamente è valore, ha per risultato di suscitare o distruggere e di rafforzare o attenuare il valore stesso e i concordi desiderii degli uomini.

La moneta che si valuta *in quanto serve allo scambio,* perde il suo valore quando si dimostri che essa è fuori corso e quindi inadatta allo scambio, e la pietra che non aveva valore lo acquista quando si apprenda che essa può essere trasformata in calce o in altra materia che abbia valore.

Questo procedimento della critica economica è puramente razionale[1]). Esso è stato applicato assai spesso, come è noto, anche in un campo impropriamente detto morale. Gli antichi e i moderni eudemonisti hanno sempre *messo in valore* la virtù dimostrando che essa conduceva alla felicità, o hanno svalutato il vizio dimostrando che esso conduceva al dolore; ma qui siamo sempre nel cerchio chiuso dei valori traslati. La convergenza dei desiderii verso un punto veniva suscitata dimostrando che per quel punto passava la via che conduce ad un altro valore *verso il quale i desiderii già convergerano*. Non si imprimeva veramente una direzione alla volontà, si insegnava *l'arte* per attuare una volontà già esistente.

Ma la morale riguarda in verità ai valori *proprii*. I valori proprii non sono subordinati dalla coscienza a nessuna loro capacità strumentale: non sono *spiegati nell'atto stesso in cui sono affermati*, come accade pei valori traslati, essi *sono* e non rivelano il loro perchè.

I valori proprii non sono logicamente criticabili.

Come si potranno *logicamente* creare o distruggere? Come si potranno in qualche modo criticare? Si potrà dire di essi qualche cosa di più che non sia una semplice constatazione o negazione della loro esistenza?

Ed è appunto innanzi alla inesplicabilità di questi valori proprii che la filosofia ha dubitato di poter veramente costruire una morale basata sulla conoscenza. Essi erano *inattaccabili per la via della logica*, erano la condizione incondizionata di tutti gli altri valori che ad essi si ricollegavano nella critica economica, erano indipendenti e *incriticabili perchè inesplicati*.

E la filosofia si rassegnò spesso così a perdere ogni potere creativo o distruttivo su di essi e si limitò ad una

[1]) Si potrebbe infatti ridurre ad un sillogismo ipotetico. A ha valore. B ha valore in quanto conduca ad A: ma B conduce (o non conduce) ad A, dunque B ha (o non ha) valore.

critica che era in fondo economica, perchè prese tali e quali dalla spontaneità dell'istinto alcuni valori, ad es. il piacere e la felicità ricercando i *mezzi* per conseguire questi fini (e fu l'utilitarismo comune), oppure si limitò a constatare le correnti della volontà umana registrando freddamente i valori (e fu sociologia e *science des mœurs*): o talvolta anche, invece che dall'impulso istintivo assunse i valori proprii dalla già formata conoscenza morale e si prosternò innanzi a qualcuno dei valori morali adorando il loro mistero sacro e difendendolo contro chi tentava svelarlo (e fu l'idealismo morale).

Il comune errore nella concezione dei valori proprii.

Queste così gravi conseguenze derivarono in gran parte da un errore nella concezione dei valori *proprii.*

Il pensiero volgare, seguìto in ciò dal pensiero filosofico, allo stesso modo che dalla constatazione della concordia dei desideri verso un oggetto (che costituisce la *valutazione*) era trascorso ad immaginare una fantastica *virtus* attrattiva risiedente nell'oggetto ed *indipendente* dai desiderii; così dal semplice *ignorare attualmente* il perchè dei valori proprii è passato a proclamare che essi sono valori *senza perchè.* Erano *attualmente inesplicati* e il ha dichiarati *inesplicabili.*

La coscienza ha la semplice ignoranza attuale del loro perchè.

La coscienza aveva affermato la sola cosa che essa potesse affermare intorno a questi valori, e cioè: *io non vedo il loro perchè.* La filosofia ha travisato questa testimonianza dicendo: *la coscienza attesta che essi non hanno un perchè* e da questa affermazione è derivata una distinzione di valori *traslati* e valori *proprii* in due classi *oggettivamente* e *assolutamente separate.*

Ora questa distinzione così assoluta è insostenibile. Essa non ha nè un carattere chiaro e netto, nè una stabilità definita.

I valori traslati sono semplicemente tali *se ed in quanto e finchè la coscienza vede la loro spiegazione* e i

valori proprii sono semplicemente tali se ed in quanto e finchè la coscienza *non vede* la loro spiegazione.

Ma i processi intellettuali possono *rivelare* all'uomo le spiegazioni dimenticate o ignorate di molti valori e l'ignoranza e l'oblìo possono di continuo oscurare queste spiegazioni dinanzi alla sua coscienza. E si hanno così dei *continui passaggi*, delle continue *revisioni* nella classificazione dei valori. Valori traslati diventano proprii, valori proprii ridiventano traslati ed *in questa revisione perpetua della classificazione dei valori si esercita una profonda opera trasformatrice nei valori stessi.*

Possibilità di conoscere questo perchè per altre vie.

La conoscenza della realtà fa di nuovo presente allo spirito il *perchè* dei suoi valori che esso molte volte ha dimenticato: gli rivela il perchè dei suoi valori che esso molte volte ignora: e con ciò essa non trasforma logicamente i valori, ma li trasforma *psicologicamente*: essa dirada ogni tanto l'ombra che circonda un nostro impulso, essa ci mostra ogni tanto la funzione di un nostro valore ignorata dalla coscienza, e i valori, passando dalla categoria degli *inesplicati* a quella degli *esplicati* o viceversa, cambiano di tono, di dignità, di importanza, di forza.

Effetto psicologico di questa conoscenza.

Questa è la seconda azione trasformatrice della conoscenza sui valori: il secondo ponte gettato sull'abisso che sta tra il mondo della conoscenza e il mondo morale: un'azione trasformatrice che è al pari della prima *non logica*, ma *psicologica*, non riassumibile in un sillogismo, ma non per questo men vera e meno efficace.

Sua importanza.

Dopo aver messo in luce l'azione trasformatrice che la visione delle direzioni esercita sulla volontà, io mi sforzerò di chiarire questa seconda azione trasformatrice che la conoscenza esercita sui valori, perchè queste due *azioni psicologiche* della conoscenza sulla volontà sono, a mio avviso, i due cardini della morale.

Per illuminare questa seconda azione trasformatrice bisogna distinguere varii processi spirituali.

V'è un processo per il quale, essendo ottenebrata o nascosta come che sia nella coscienza la spiegazione di un certo valore, esso *diventa valore in sè*, valore proprio.

V'è un processo per il quale questi valori proprii assumono nella coscienza un carattere speciale ed una particolare dignità e sospingono l'attività umana *oltre o fuori del fine* loro proprio dimenticato o ignorato, generando praticamente ogni esaltazione vana ed ogni aberrazione.

E v'è un processo per il quale, quando la conoscenza viene a illuminare o a scoprire la spiegazione dimenticata o ignorata dei nostri valori, ne distrugge la dignità assoluta e tende a restituirli nel loro più modesto carattere di valori traslati.

Oscuramento e rivelazione del perchè dei valori.

La vita della maggior parte dei valori proprii è pervasa da un grande ritmo ascendente e discendente. L'ignoranza e l'oblìo li creano, la conoscenza e la riflessione li distruggono. È il ritmo per il quale nei diversi momenti della vita individuale e della vita collettiva si ergono sovrani alcuni ideali assoluti che poi decadono o si demoliscono o si riducono ad una funzione determinata e limitata.

Mettere in luce questi processi psicologici così importanti e così poco approfonditi, studiare le trasformazioni che per opera di questi processi vengono a subire i valori, vuol dire illuminare la grande legge della formazione e della decadenza dei valori proprii e quindi degli ideali assoluti.

Ma col mostrare come si formano e come si distruggono i falsi assoluti creati dalla limitazione della nostra coscienza e che usurpano la dignità del mistero, si viene anche a rivelare quali siano i veri misteri del mondo dei valori, i veri valori proprii, i veri assoluti, le ultime spinte delle quali *veramente si ignora il perchè* ed alle quali soltanto è inevitabile ed è bello abbandonarsi indefinitamente con l'intimo e completo consentimento di tutto lo spirito.

CAPITOLO VIII.

I valori pseudo-proprii.

La distinzione tra i valori traslati e i valori proprii, ho detto, non è nè chiaramente definita nè stabile.

Instabilità della distinzione tra valori traslati e valori proprii.

Non è chiaramente definita perchè di molti valori non sapremmo dire in modo certo se siano proprii o traslati; non stabile perchè essi passano assai facilmente dall'una all'altra categoria e specialmente da quella dei valori traslati a quella dei valori proprii.

Il valore proprio è quello che si manifesta come valore *senza che la coscienza lo riferisca o lo subordini ad un altro valore.*

Ma la coscienza può fare questo riferimento *con gradazioni infinite di chiarezza,* così che dai valori *indiscutibilmente, certamente proprii,* ai valori *indiscutibilmente e certamente traslati,* si passa per innumerevoli gradazioni.

Il caso tipico di un valore traslato si ha quando il valore dell' oggetto e l'altro valore al quale è subordinato, sono strettamente e limpidamente associati nella coscienza, come quando io penso al valore *grano* ed immediatamente al valore del *pane* che con esso si forma; il caso tipico del valore proprio si ha quando, non solo un valore ci si presenti isolato o si affermi senza legarsi alla rappresentazione di un altro, ma il nostro pensiero, *per quanto cerchi,* non riesce a trovare un altro valore al quale quel primo valore appaia subordinato.

Ma tra questi due casi del valore *chiaramente proprio* e del valore *chiaramente traslato* vi è una grande quantità

di valori fluttuanti e che non si possono ascrivere definitivamente all'una o all'altra categoria.

Il rapporto di un dato valore con un altro, pur non essendo chiaro nella immediata coscienza, può esser appreso, ad esempio, per il ricordo nostro o di altri, per la conoscenza genetica del nostro essere, per lo studio della struttura funzionale dei nostri istinti e via di seguito. Ora se noi raccogliamo queste diverse maniere di conoscere il *perchè* dei nostri valori *indipendentemente dalla coscienza attuale* nella denominazione generica di *scienza,* ci accorgeremo che vi è una classe numerosissima di valori che sono inesplicati per la *coscienza,* ma dei quali la *scienza* ci dà una spiegazione, dei valori che sono misteriosi di fronte ad una prima immediata indagine interiore, ma che non sono più misteriosi se l'indagine si prolunghi e si allarghi e riguardi il nostro impulso stesso *dal di fuori* e consideri le nostre spinte interiori nella loro origine e nella loro funzione.

Valori pseudo-proprii cioè inesplicati per la coscienza, ma esplicati per la scienza.

A questi valori *misteriosi per la coscienza, ma spiegati per la scienza* io darò per comodità una denominazione che, per quanto non completamente esatta, valga a distinguerli dagli altri: li chiamerò valori *pseudo-proprii.*

Questo campo dei valori pseudo-proprii è, come vedremo, il vero campo nel quale la conoscenza della realtà oggettiva trova il suo secondo punto di presa nel mondo della volontà e la luce che penetra dal di fuori dissolve o trasforma o colora diversamente i valori.

A) Valori pseudo-proprii dovuti all'oblio del fine.

Valori pseudo-proprii derivanti dall'oblio momentaneo di un fine ulteriore.

Gettiamo dunque uno sguardo in questo mondo dei valori *pseudo-proprii* cominciando dal considerare quelli che assumono il carattere di valori proprii *per il semplice oblio del loro fine,* cioè del valore ulteriore al quale sono subordinati.

Questo oblio del fine può anche essere momentaneo. Posto un valore traslato *A*, che ha valore in quanto conduce al valore *B*, può accadere che il valore *B* sia *momentaneamente assente* dalla coscienza e pure il valore *A* persiste, agisce, sia pure per breve tempo, come separato e indipendente dal suo fine ulteriore. L'oblio momentaneo di *B* dà *per qualche tempo* ad *A* il carattere di valore proprio.

Basta che, dopo iniziata un'azione che tende a *B* attraverso ad *A*, il pensiero sia momentaneamente distratto da *B* perchè il moto dello spirito, che non si arresta per questo, possa apparire diretto unicamente ad *A*, ed il valore istrumentale sussista ed agisca indipendentemente dal suo vero perchè.

Nella maggior parte delle nostre azioni noi non abbiamo presenti gli ultimi fini che la filosofia ci dà come proprii, ma la coscienza nostra si arresta ad una breve serie di fini secondarii o strumentali dei quali l'ultimo *sembra* agire di per sè.

Io scrivo e cerco di esprimermi più chiaramente che posso: è questo un mezzo a rendere il mio pensiero più facilmente penetrabile: questa più facile penetrazione è un mezzo alla sua diffusione: questa diffusione potrà essere di qualche utilità per chiarire un certo problema filosofico, e ciò per una lunga serie di altri effetti potrà giovare al progresso della vita. Questa è la concatena-

zione dei fini miei *quale io la so esporre in seguito ad una riflessione,* ma io sono ben lungi dal pensare al progresso della vita umana ogni volta che sostituisco una parola più propria o più chiara ad un'altra o do alla frase un giro più semplice. Lo sforzo di scrivere chiaramente e il valore della chiarezza son qui di fatto psicologicamente *distaccati* nella mia coscienza da quell'ultimo fine lontanissimo, ed in genere se noi non sapessimo nella maggior parte delle nostre azioni *dimenticare* i fini più lontani e assumere temporaneamente dei fini secondarii come valori proprii, lo stesso prolungarsi delle nostre previsioni diverrebbe un enorme inciampo all'opera nostra. Il soldato in guerra non pensa certamente, in genere, allo scopo economico della guerra stessa, ma è interamente concentrato ed assorto nel fine immediato che è la vittoria, anzi più ristrettamente ancora il colpire ed uccidere quel dato nemico che gli sta dinanzi.

Questa limitazione della nostra coscienza operante ai fini attuali ed immediati è così naturale e normale che molti si troverebbero bene impacciati nello spiegare tutta la concatenazione che lega le loro opere più semplici ai fini supremi della loro vita.

Un valore *traslato* può assumere così *momentaneamente* per la stessa intensità dell'azione nella coscienza immediata il carattere di valore *proprio.* Ma può assumere il carattere di un valore proprio anche per un'altra via.

O dalla varietà dei fini conseguibili con lo stesso mezzo.

Quando un mezzo può servire a molti fini disparati, questi si confondono e si annebbiano avanti al nostro spirito, mentre il mezzo che conduce ad essi, restando costante e ben chiaro e definito innanzi alla coscienza, tende ad assumere il carattere di valore proprio.

E qui viene a proposito il comune esempio del danaro, il quale certo in tanto ha valore in quanto è il mezzo a procurare i godimenti più disparati, ma che molte

volte vien ricercato senza che la coscienza abbia una idea ben chiara dell'uso al quale si destina: vien quindi in certo modo ricercato *in sè*. Il che produce non solo quella facile deviazione della valutazione, che è l'avarizia accumulatrice, ma anche quel comune pregiudizio per il quale la gente volgare non si può generalmente persuadere che il danaro *in sè* non valga nulla.

O dall' abitudine.

Ma la forza che più potentemente tende a isolare i valori relativi dalla coscienza del loro fine facendone dei valori assoluti è indubbiamente l'abitudine.

L'abitudine, si suol dire, meccanicizza l'atto dopo che esso è stato ripetuto molte volte, e ciò significa che non solo lo rende più semplice e più facile, ma gli dà una tendenza a ripetersi automaticamente al minimo stimolo, e ripetersi automaticamente vuol dire appunto ripetersi *senza che lo scopo che dapprima generò l'atto sia più presente* alla coscienza o magari addirittura senza che esso esista più. Il valore dell'atto che era prima relativo ad un altro valore *si isola* dallo scopo stesso e diventa valore proprio.

Dalle attività dei muscoli a quelle più raffinate del sentimento e dell'intelletto, questo effetto dell'abitudine è chiaramente palese. L'uomo che ha trascinato lungo tempo una gamba per trarre seco una catena pesante, continua a trascinarla anche quando la catena non c'è più, e l'uomo spinto da una contrizione a perseguire certi scopi finisce col perseguirli anche quando la costrizione più non esista.

Oblio del fine dei valori nella coscienza collettiva.

Ma fin qui noi abbiamo considerato soltanto l'oblio del fine *nella coscienza individuale* ed i casi nei quali questa coscienza individuale trasforma in valori proprii i suoi valori traslati. Se invece di considerare la coscienza individuale consideriamo la *coscienza collettiva* vediamo che in essa più che mai i valori traslati tendono a dive-

nire valori proprii, perchè nella trasmissione dei valori da individuo a individuo la loro motivazione originaria può più facilmente offuscarsi ed essere obliata.

Quando una collettività constata che un dato atto è utile o nocivo perchè porta ad una determinata conseguenza, essa lo valuta e impone questa sua valutazione a ciascuno dei suoi membri, ma non sempre *spiega* chiaramente o giustamente il perchè del valore che impone.

Nella prima parte di questo scritto ho osservato che noi insegniamo per esempio ai bambini che alcune parole non si devono dire. Perchè non si devono dire? A che cosa nuocciono, a che giova il tacerle? Noi sappiamo questo *perchè*, conosciamo quali siano le cattive conseguenze del turpiloquio, ecc., ma al fanciullo non lo spieghiamo, spesso non potremmo nemmeno spiegarlo. Il fanciullo a poco a poco, subisce o imita il nostro stesso atteggiamento di fronte alla parola che non deve pronunziare, essa diventa per lui una cosa cattiva *senza un perchè* e quindi cattiva *in se stessa,* un *non-valore* proprio.

Ora non altrimenti avviene quando noi accettiamo le più semplici usanze di tutto l'ambiente nel quale siamo nati. La maggior parte di quegli usi che noi siamo soliti di chiamare convenzionali è connessa con dei valori che ci vengono imposti dalla collettività, la quale anche se sa, più o meno vagamente, il loro perchè, non sempre si dà la cura di spiegarlo e talora anche lo ha essa stessa completamente dimenticato.

In tal modo alcuni valori assoluti, solitari, inesplicati, sorgono in noi sotto la semplice azione del nostro ambiente per l'analogia delle valutazioni dell'ambiente stesso.

Dalla puerile imitazione di un gesto alla ripetizione per giuoco degli atti che vediamo fare, dall'accettazione della moda al riconoscimento dei valori religiosi e morali prevalenti, noi accettiamo una continua imposizione di

valori già formati, che servono ad uno scopo, e sono quindi nelle loro origini valori traslati; ma il valore ci vien trasmesso e lo scopo ci sfugge, ed essi finiscono col costituirsi in valori talvolta saldissimi e profondissimi ma che nella *nostra coscienza non hanno un perchè.*

Valori traslati trasmessi come valori proprii.

Così il trasmettersi dei valori di generazione in generazione per una specie di eredità sociale contribuisce potentemente a dare ad alcuni valori traslati il carattere di valori proprii.

Se potessimo seguire la trasmissione di un determinato valore di generazione in generazione, noi vedremmo sempre man mano ad ogni trasmissione offuscarsi, attenuarsi la sua spiegazione. Se una prima generazione ha constatato che un atto qualsiasi produce un danno, avrà molto più cura di insegnare che l'atto è da evitarsi, che non di spiegare la conseguenza che esso produce; la generazione che ha appreso vagamente che quell'atto è dannoso insegnerà puramente e semplicemente che esso *è male,* ed i figli dei figli apprenderanno in breve che esso *è male* perchè *è male,* un non-valore in sè. Così è accaduto, come è noto, che molte norme igieniche o economiche siano diventate astratte norme morali assolute.

Ed è questo uno dei casi nei quali la vita diverge più visibilmente dalla logica. Mentre logicamente se il valore x è subordinato al valore y, scomparendo dalla coscienza il valore y dovrebbe sparire anche x; accade perfettamente il contrario, perchè x, non solo si conserva talora di fatto dopo scomparso y, ma spesso acquista una dignità speciale per il suo stesso isolamento, si circonda di un'aureola di mistero, del prestigio della tradizione, e finisce *col trarre dalla sua stessa inesplicabilità, una autorità e una forza specialissima.*

False spiegazioni dei valori.

È anche frequente il caso nel quale una generazione, trovando affermato nella tradizione un determinato va-

lore come valore proprio, tenta di dargli una spiegazione, di farne di nuovo un valore relativo, ed inventa che esso serve ad un determinato scopo che è in verità tutto diverso da quello che gli dette origine.

Così, per esempio, l'offerta di cibo fatta ai morti ai tempi del primitivo animismo perchè potessero nutrirsi, trasmessa come usanza inesplicata ai nepoti, fu poi spiegata come una forma simbolica di *onorare* il morto. È questo un caso della *eterogenesi dei fini* osservata ed illustrata dal Wundt.

Avviene in questi casi un processo simile a quello che ha creato i così detti *miti etiologici.* Perdutosi il ricordo del fatto che aveva dato origine ad una usanza, ad una festa, ad un rito, si è inventato un fatto leggendario nuovo perchè l'usanza non rimanesse inesplicata: così perdutosi o, per lo meno, divenuto velato e confuso nelle moltitudini, il ricordo dello scopo che costituì una valutazione, la valutazione si è giustificata in una forma tutta nuova.

Certo questo processo non ha luogo sempre e anche quando ha luogo vi è sempre un periodo tra l'oblio del primo scopo e l'invenzione del secondo, nel quale il valore, che già fu *traslato,* resta valore *proprio* per individui che ne ignorano interamente il perchè.

Noi possiamo osservare tutto questo nelle piccole cose come nelle grandi, nelle regole dell'etichetta e del galateo come nelle usanze regionali e nazionali, nelle abitudini popolari legate alle lontane superstizioni animistiche, come nelle istituzioni politiche e sociali: dovunque parla una tradizione con il suo imperativo veramente categorico che domina gli spiriti, dovunque la norma del passato acquista un valore in sè soltanto perchè è la norma del passato, ivi gli uomini subiscono la spinta di questi valori che *ebbero* e non *hanno più* una spiegazione nella coscienza.

Questo processo per il quale le abitudini collettive, trasmettendo i valori separati dalla loro spiegazione, creano i valori proprii, ci richiama ad un altro processo assai simile, per il quale i valori propri sono creati dall'eredità. Ma poichè il problema dell'eredità è uno di quelli nei quali la scienza confessa di non aver detto l'ultima parola, in questo campo bisogna avanzarsi molto cautamente.

L'elemento ereditario nella trasmissione dei valori.

Cominciamo dal notare che in molti casi non è facile lo stabilire se un valore proprio attuale ci venga dall'eredità fisiologica, da una specie di tradizione muta accumulata nella nostra stirpe, oppure dalla suggestione dell'ambiente sociale che l'ha ricevuto per via psicologica, per trasmissione cosciente.

È molto naturale che la valutazione immediata che suscita in noi la vista improvvisa di un rettile, anche quando ignoriamo completamente il pericolo che con esso si connette, sia derivata in noi da una eredità di esperienze biologiche dei nostri antenati, ma vi sono alcuni valori intorno ai quali si potrebbe molto discutere se ci vengano dalla eredità biologica, oppure se si formino in noi universalmente perchè li troviamo universalmente diffusi.

Si possono avere molti dubbii sulla cosidetta trasmissibilità dei caratteri acquisiti, ma non si può negare che una tendenza universalmente diffusa in una società e lungamente ripetuta di generazione in generazione, non possa lasciare qualche traccia nello stesso organismo.

Certamente l'uomo non nasce ereditando certe valutazioni belle e fatte, ma ereditando certe disposizioni generali, più o meno determinabili, che si accordano facilmente con la valutazione degli avi, e che ripugnano

alla valutazione contraria, così che la società che circonda un individuo potrà imporgli più facilmente la valutazione dei padri, che non la valutazione opposta.

Se una lunga serie di generazioni ha praticato e valutato altamente la guerra, trasmetterà non già questa valutazione tale e quale, ma delle disposizioni di temperamento violente, attive, nelle quali la valutazione della guerra troverà un terreno ben preparato e l'amor della pace un valido contrasto.

Ora queste disposizioni ereditarie che si collegano alle valutazioni sono così sottili e così poco afferrabili, che è molto difficile l'affermare che una data valutazione tradizionale derivi o no da una traccia fisiologica, che sia un adattamento puramente psicologico della stirpe o un vero e proprio adattamento organico.

Che gli organi, adattandosi in certo modo alle attività nelle quali sono più esercitati, ci diano l'impulso a delle valutazioni, non si può dubitare. Oggi noi tutti abbiamo un senso di pace, di tranquillità e di riposo dalla vista del verde, e ciò deriva dall'adattarsi della vista della nostra specie al verdeggiare della terra, ma non si può dire egualmente che la predilezione che tutti abbiamo per certe antiche linee e forme architettoniche, trovi in noi una determinata predisposizione fisiologica.

Ad ogni modo ciò che più interessa per la nostra tesi è il fatto che noi abbiamo una grande quantità di valutazioni, specie di quelle che chiamiamo estetiche, le quali, o per un'eredità fisiologica, o per trasmissione imitativa o, come è più verosimile, per azione dell'una e dell'altra, sono discese a noi dai padri antichissimi e che nei padri si formarono *per ragioni determinate*, per *funzioni* pratiche, e che noi ritroviamo oggi in noi stessi senza renderci più conto di quelle funzioni alle quali servivano.

L'azione generale dell'oblio nella formazione dei valori pseudo-proprii.

In tutti questi casi accennati noi abbiamo dei valori relativi, che divengono propri solo per opera dell' *oblio*. Sia esso l'oblio momentaneo individuale per il quale noi concentriamo tutta la nostra attenzione sopra un *mezzo* che in quel momento riempie interamente il campo della nostra coscienza e ci appare come un *fine,* sia l'oblio che sovente vela i molteplici scopi che può avere un valore e fa che il valore appaia per un certo tempo o in certi casi come *valore in sè,* sia l'oblio costante che, dividendo una consuetudine dal suo scopo, dà alla consuetudine stessa un valore proprio quando lo scopo è scomparso dal campo della coscienza, sia in fine che, trasmettendosi le valutazioni tra gli uomini si dimentichi di generazione in generazione la loro spiegazione o che le abitudini imprimano una traccia ereditaria in una linea discendente di organismi che conserva un bisogno acquisito pur ignorando la sua spiegazione, noi abbiamo sempre lo stesso processo: un valore traslato, cioè un valore *che in tanto è tale in quanto è mezzo di uno scopo, persiste anche quando lo scopo si veli, scompaia dalla coscienza.*

Persiste vivendo di una vita propria, sia nello slancio dell'opera iniziata, sia nella ricerca di uno strumento del quale non si pensa più a che cosa primieramente dovesse servire; persiste nella grave forza della tradizione, nelle disposizioni ereditarie dell'organismo psicofisico: e quando lo spirito si slancia ardentemente verso un oggetto, uno stato, un atto *e la coscienza non sa il perchè* del suo moto, quel perchè ignorato è dietro un velo di oblio, e nella nebbia lontana dei tempi, spesso nel crepuscolo dell'umanità, in quella penombra *che la coscienza ignora.*

Possibilità di spiegare valori che la coscienza dà per inesplicati.

Ma da quella penombra lo trae il ricordo personale, il ricordo collettivo dell'umanità, lo trae l'indagine biologica o storico-genetica del sapiente. *La conoscenza*

guarda di là da quel tenue sipario d'ombra che era calato tra un valore traslato ed il suo fine e quel tenue sipario si dissolve ed il misterioso perchè dell' impulso può riapparire, non più direttamente alla *coscienza*, ma sì alla *scienza* dell' uomo.

B) — Valori pseudo-proprii dovuti all' ignoranza della funzione.

V' è una seconda categoria di valori pseudo-proprii. Sono quelli che non sono stati in un periodo precedente consapevolmente valori relativi o traslati, e non hanno assunto il carattere di valori proprii per l' oblio del loro perchè, ma che rivelano ugualmente fuori del campo della coscienza un perchè, una spiegazione.

Considerazione subiettiva ed obbiettiva dei valori funzionali.

Sono i valori che hanno una funzione di vita: valori che la coscienza apprende come impulsi incondizionati, indefiniti, inesplicati, ma che la scienza vede invece diretti ad un effetto determinato, ad un determinato ufficio nel grande meccanismo della vita individuale o collettiva.

Vi sono due maniere di considerare gli oggetti dei nostri valori. Possiamo considerarli, come fa la coscienza, dall' interno unicamente come termine del nostro desiderio, del nostro compiacimento e della nostra avversione o possiamo considerarli invece, come fa la scienza, nella concatenazione di processi oggettivi dei quali fanno parte e nei quali rappresentano spesso un punto, un anello, un momentaneo passaggio.

Il piacere che mi dà il mangiare un frutto, io posso considerarlo come ultimo termine di una serie di atti volitivi miei, illuminati dalla coscienza, senza occuparmi più di altro; oppure posso, uscendo in certo modo da me, considerare l' atto di mangiare il frutto e il relativo piacere come parte di tutto un processo biologico di nutrizione che fa capo, non al mio piacere, ma al mio ricambio organico e alla conservazione della mia vita: processo nel quale quel mio piacere e quella mia valutazione sorgono ad un certo punto come elemento neces-

sario, ma momentaneo e poi scompaiono, mentre l'intero processo ancora continua e giunge ad altri risultati che la mia volontà non prevedeva.

Io posso in altri termini considerare l'oggetto del valore come scopo cosciente verso il quale muove la volontà o posso considerarlo nella sua *funzione* oggettiva.

La funzione dei valori e la finalità.

Anche parlando di funzione oggettiva dei valori bisogna essere cauti. Dietro a questa espressione si vede spesso una più o meno velata interpretazione finalistica della realtà. E qualcuno potrebbe dirci: Quando voi parlate di *funzioni* biologiche nelle quali il presentarsi della valutazione è subordinato o coordinato a certi suoi effetti voi ammettete già implicitamente nella natura un intelletto che preveda e valuti dei fini, e ordini dei mezzi, una volontà che raggiunga certi scopi; mentre invece il termine della funzione non è un *fine* al quale i suoi antecedenti siano *consapevolmente* ordinati, ma semplicemente un *risultato* della organizzazione. Tutto ciò che precede l'effetto della funzione non *mira* ad essa, ma, in quanto esistono certi dati impulsi ed in quanto i loro effetti sono biologicamente utili, queste funzioni si attuano e si ripetono senza che una vera finalità le coordini.

Ora non è il caso di lasciarsi attraversare la strada dalla spaventosa questione delle cause finali. Forse la biologia e la filosofia sono ancora ben lontane dall'aver detta l'ultima parola sull'argomento, ma io tengo a chiarire che *l'interpretazione finalistica* o *non finalistica delle funzioni* è indifferente per il senso nel quale io adopero questa parola *funzione* ed è indifferente ai fini della mia dimostrazione.

Vi sono, infatti, intorno alla natura delle funzioni due tesi che si possono ridurre a queste forme schematiche. L'una dice: Un pensiero più o meno consapevole, prevedendo un fine utile, per esempio quello della nutrizione, ha preordinato a questo fine un impulso

istintivo e quindi un valore: il valore del cibo. Senza quel fine non esisterebbe questo valore. La tesi opposta dice: È sorto un certo impulso, per esempio l'impulso verso il cibo, che ha *per avventura* prodotto un effetto utile, la nutrizione, e per opera di questo effetto utile si è conservato quell'impulso e si è fissato nella eredità degli organismi.

Il concetto di funzione indipendente dall'ipotesi finalista.

La discrepanza delle due tesi riguarda in fondo l'*origine* del legame tra il valore e la funzione, ma, se si considera il momento attuale, tanto nell'una che nell'altra ipotesi, tanto se la prima volta il moto verso l'oggetto utile sia nato da un pensiero previdente, quanto se sia nata dal caso, *oggi esiste in grazia del suo effetto* e senza un tale effetto non esisterebbe.

Anche nella ipotesi meccanicista il valore è in fondo subordinato alla funzione, non nel senso che una volontà chiara e cosciente della natura ponga in noi il valore *ai fini* della funzione, ma in quanto la vita di un dato valore, il suo durare, il suo esistere, il suo agire in noi *oggi* è dovuto al suo effetto utile ed è spiegato dal suo effetto utile.

Il legame tra il valore cosciente e la funzione che ne segue potrà essersi posto *ab initio* per opera di una coscienza creatrice e previggente o a traverso il tempo lunghissimo nel meccanismo automatico e cieco che lasciava sussistere soltanto certi impulsi in grazia del loro effetto, ma ad ogni modo nessuna persona ragionevole potrà negare che oggi la valutazione del cibo in tanto esiste in quanto esso ha la funzione di nutrire e quindi l'impulso generale verso il cibo *che alla coscienza sembra senza perchè,* ha il suo perchè in quella sua conseguenza ulteriore.

Ciò che importa osservare è che la conoscenza oggettiva spiega questi valori, questi impulsi dello spirito,

Valori funzionali inesplicati per la coscienza e spiegati per la scienza.

mentre la coscienza non li spiega e quindi li sente come valori in sè. Quella li vede convergere verso un effetto vitale, questa no.

E se si badi bene, un grandissimo numero di valori che ognuno di noi direbbe valori relativi, non sono veramente riconosciuti come tali dalla coscienza, ma son detti relativi perchè una qualche esperienza esterna, un qualche rudimentale processo scientifico ha associato strettamente ad essi l'idea della loro funzione vitale. Che il mangiare o l'amore sessuale siano impulsi che hanno un perchè, noi lo sappiamo non certo dalla coscienza, ma dalla scienza. La coscienza non vede a dir vero più in là dei piaceri e dei dolori: tutto ciò che sta di là da questi due fatti e che spiega funzionalmente anche il piacere e il dolore è sempre rivelato dalla scienza.

Così come nella rivelazione del perchè di quei valori proprii creati dall'oblio, anche nella spiegazione di questi impulsi costanti dei quali la coscienza ignora la funzione, la scienza ci dà una seconda e più profonda veduta sulla natura dei nostri stessi valori. Tanto in quei valori proprii che son creati dall'oblio quanto in questi creati dall'ignoranza, la valutazione si presenta con un carattere del tutto diverso all'occhio interno della coscienza e all'occhio della conoscenza oggettiva. La prima nella sua veduta breve ed angusta non riconosce a questi valori un perchè ed un confine, la seconda assegna loro un perchè e con ciò solo assegna loro *per suo conto* un confine. La coscienza vede *in essi* il mistero; la scienza vede il mistero *di là da essi* e se la prima li apprende o li ritrova nello spirito con un senso di venerazione che soltanto l'ignoto può dare, la seconda li inquadra nei procedimenti della natura accanto alla loro funzione, accanto al loro perchè, dentro i loro limiti.

Il *perchè* che la conoscenza oggettiva assegna a questi valori non è, bisogna riconoscere, uguale a quello

che la coscienza assegna ai veri e proprii valori relativi. Altro è sentire subiettivamente che un dato oggetto si desidera come strumento di un nostro *piacere ulteriore,* altro è sapere che una nostra soddisfazione esiste in noi per una *funzione vitale* che supera l'interesse attuale della nostra coscienza. Ma è pur sempre un *perchè,* e, quando questo *perchè* venga appreso, l'*impulso* che prima appariva soltanto nel suo aspetto subiettivo, e che come tale era indefinito e misterioso, ci appare per opera della scienza anche nel suo aspetto oggettivo, ed in questo suo nuovo aspetto esso ha una spiegazione ed un limite.

Rivelazione della funzione dei valori.

Per due vie dunque la spiegazione di un valore, che pure esiste ed è ritrovabile, può sfuggire alla coscienza dell'uomo. L'oblio o l'ignoranza proprie della coscienza.

Di molti valori la coscienza ci dice che sono valori *in sè,* che di là da essi è mistero ed invece di là da essi è un velo d'ombra interposto tra l'impulso ed il suo perchè, un velo che talora discese attraverso i tempi a nascondere un fine che fu noto e fu posto consapevolmente dagli uomini, tal'altra esiste dall'origine dei tempi e divide in un processo vitale la sua parte consapevole dalla sua ulteriore prosecuzione inconsapevole; ma è un velo che, sì nell'uno che nell'altro caso può essere squarciato.

Ora, *che cosa avviene quando questo velo si dissolve?* quando gli occhi dell'uomo si aprono sul mistero dei suoi valori, quando l'impulso che egli sentiva costantemente in sè o apprendeva negli altri senza conoscerne le origini od il perchè, gli si rivela come l'avanzo di un impulso che ebbe un perchè o come l'inconsapevole strumento di una funzione di vita?

Che cosa avviene in altri termini quando ci accorgiamo che un nostro valore che ritenevamo un valore *proprio* è invece un valore *pseudo-proprio?*

Effetti psicologici della esplicazione dei valori.

Siamo giunti al nodo della questione. La conoscenza oggettiva può scoprire per suo conto il perchè di un valore che la coscienza non vede. Può richiamare avanti allo spirito lo scopo dimenticato di un impulso attuale, può rivelare la funzione sconosciuta di un valore.

La spiegazione di un valore non lascia indifferente lo spirito.

Ora, quali effetti ha questa conoscenza nuova sul valore stesso del quale rivela il perchè? Può lo spirito rimanere indifferente a questa rivelazione? Può esso continuare a sentire *allo stesso modo* e con la stessa intensità i valori dopo che per opera della conoscenza hanno perduto il mistero che li avvolgeva dinanzi alla coscienza? Può la scienza lasciare perfettamente indifferente l'impulso quando ne svela il mistero?

La scienza e la coscienza non sono due maniere di conoscere che si esplichino in due individui diversi. Uno solo è l'individuo che ha ad un tempo la consapevolezza immediata dei suoi valori e la consapevolezza riflessa del loro perchè o della loro funzione; e nel risultato finale un valore veramente proprio (*inesplicato per la coscienza e per la scienza*) e un valore pseudo-proprio (*misterioso per la coscienza, ma esplicato dalla scienza*) vengono ad essere sentiti in maniera profondamente diversa. In questo mutamento si rivela come ho accennato, la seconda delle grandi azioni trasformatrici che il sapere oggettivo porta nei nostri valori.

In che cosa consiste questo mutamento? Quando si apprende che un certo valore per l'innanzi inseguito

dallo spirito *per se stesso* e come se fosse *soltanto* l'ultimo termine del suo moto, è in realtà *il momento* di una funzione organica la quale continua e si integra in un altro fatto ulteriore, o quando un impulso che pareva incondizionato ci si rivela come originato in realtà da uno scopo che avevamo dimenticato, in che modo si trasforma il nostro stesso impulso, il nostro stesso valore?

I valori riconosciuti come pseudo-proprii non si identificano con i relativi.

È questo uno dei più importanti e più dimenticati problemi della psicologia morale. Tentiamo di rispondere succintamente.

Anzitutto nessuno vorrà affermare che la nuova conoscenza sopraggiunta distrugga la valutazione. No: la valutazione continua ad esistere. Il sapere che il cibo ha unicamente la funzione della nutrizione, l'apprendere che l'amore sessuale è un momento della funzione riproduttiva o che la tendenza verso la giustizia sorge per una funzione della vita sociale, l'apprendere tutto questo, dico, non distrugge certamente in noi l'impulso verso il cibo, nè l'impulso verso l'amore sessuale, nè il bisogno di giustizia. Nè d'altra parte si può dire che i valori proprii dei quali abbiamo appreso la funzione diventino con ciò dei veri valori relativi o traslati. No: ben altrimenti è sentito dalla coscienza, come ho detto, un valore traslato che *nella coscienza stessa* si presenta come subordinato ad un altro valore e trae unicamente da questo la sua forza, ed un valore *pseudo-proprio* che una luce esterna ci spiega, ma che è interiormente inesplicato.

C'è ancora una profonda differenza tra la maniera di sentire i valori relativi e i valori pseudo-proprii, ma pure i valori pseudo-proprii non sono sentiti neppure alla stessa maniera di quelli che sono completamente e veramente misteriosi e quindi veri valori proprii, dei quali nè la coscienza nè la scienza sanno dirci il perchè.

La differenza è tutta nel *senso di indefinito* che ci danno i valori veramente *proprii* e che *non ci danno più* i valori pseudo-proprii.

Ma perdono il senso di indefinito che è legato ai valori proprii.

Per quanto, rivelandosi il perchè di un valore, nessun processo logico intervenga a negare pregio o importanza all'oggetto che lo spirito incondizionatamente desiderava, pure quel senso di mistero che accompagnava il valore inesplicato, quella speciale dignità, che gli veniva dal sorgere su senza premesse e senza limiti dall'interno della coscienza, si dissolve.

Seguendo i veri valori proprii lo spirito si vede sospinto per una via che non ha limiti, sente di seguire un impulso che *non* dovrà ad un certo punto calmarsi o cessare. Ma quando questo cammino, che pareva alla coscienza illimitato, si vede diretto verso una méta stabilita, quando l'impulso ci si rivela di fatto chiuso dentro certi confini, quando, uscendo da noi stessi vediamo quel nostro valore come il momento transitorio di un processo più vasto, come la ruota necessaria di un più grande ingranaggio, come l'impulso che ha un suo principio ed un suo termine e sopratutto che è *destinato a spegnersi* dopo che la funzione sia assicurata, allora quel valore persiste sì, ma il suo tono e la sua dignità si trasformano, esso non dà più quel senso di assorbimento intero, di appagamento perfetto che ci dava prima; uscendo da noi per mezzo della scienza, noi lo abbiamo visto muoversi *dentro certi confini*: gli abbiamo in una maniera o nell'altra, assegnato un limite, un margine.

La marginalità dei valori pseudo-proprii.

Gli economisti chiamano *limite marginale* di un valore quel punto in cui, divenendo l'oggetto valutato sempre più abbondante, cessa di essere valore e quel punto corrisponde a quello nel quale ogni valore relativo diventa superfluo per il suo fine, diventa inutile al suo scopo e quindi non più valore. I valori proprii, che scopo

consapevole non hanno, non hanno neppure limite marginale, ma quando si riveli la loro funzione, ecco che in un certo senso appare anche una loro marginalità.

Considerati dal di fuori i valori pseudo-proprii sono valori *fino a un certo punto,* suscitano una attività per arrivare a un effetto e questa attività è sana e funzionale finchè conduce a quell' effetto, ma se continua di là dalla sua funzione essa diventa superflua e *vana,* diventa *senza perchè.*

Diventa *senza perchè,* ma in un senso tutto diverso da quello in cui era *senza perchè* prima che la funzione del valore si rivelasse.

Prima di questa rivelazione la spinta che procedeva indefinitamente trovava nell' essere senza perchè una speciale dignità: il suo stesso mistero aumentava la sua forza e la sua importanza; dopo, essa ci apparisce come la prosecuzione vana o aberrante di un impulso che si prolunghi anche di là dal suo perchè diventando vano. L' impulso che prima appariva alla coscienza come unico e incondizionato e *tutto* inesplicato e quasi sacro perchè inesplicato, ora ci apparisce distinto: una parte di esso procede verso una funzione e si trasforma in una conseguenza utile, un' altra parte, deviando dalla funzione o superandola si disperde. Là dove prima non ci appariva che una spinta incondizionata e misteriosa ora noi vediamo un limite e di qua da quel limite una funzione che si compie, di là una energia che va perduta.

Trasformazione psicologica dei valori al momento della loro spiegazione.

L' uomo intimamente persuaso che la giustizia sia un valore in sè, come la sua coscienza gli attesta, e l' uomo che la vede come una funzione di difesa e di epurazione sociale, sentiranno indubbiamente in maniera assai diversa il valore della giustizia, sopratutto perchè l' uno la sentirà come bisogno incondizionato e *indefinito* di rispondere al male ed al bene col male e col bene: l' altro distinguerà *il limite* nel quale questa retribuzione con-

segue la funzione sociale e di là dal quale essa è superflua, distinguerà il *caso* in cui essa tocca il segno stabilito e il caso in cui si esplica per un impulso indefinito, ma non già misterioso e senza perchè, ma bensì spiegato e vano.

Può un valore conservare immutato il suo carattere, la sua capacità indefinita di attrarre, la sua dignità, quando dall'essere appreso come una concorde e costante spinta misteriosa, uniforme e indefinita passa ad essere appreso come una spinta funzionale che deve conseguire un certo effetto, che è spiegata da un certo risultato e che di là o di fuori da quel risultato apparisce come aberrante o superflua?

No. Si potrà dire quanto si vuole che *razionalmente* il valore rimane immutato, ma esso si trasforma *psicologicamente*: si potrà dire che non interviene alcun processo logico a trasformare la valutazione, ma la valutazione non è più quella di prima. Essa non viene *logicamente* negata o limitata, ma si decompone alla luce della conoscenza come certi colori alla luce del sole.

Decadenza della parte dell'impulso riconosciuta non funzionale.

Questa decomposizione consiste sopratutto in ciò: che *quella parte dell'impulso che ci apparisce come aberrante dalla sua funzione o procedente invano di là da questa tende ad essere direttamente attenuata o demolita.*

Avviene qui qualche cosa di molto simile a quello che avviene quando lo spirito apprende l'esistenza di una grande direzione nel mondo della realtà. *Senza argomentazioni logiche,* ma per un diretto impulso psicologico lo spirito tende più o meno risolutamente e consapevolmente ad imitare nel suo impulso la realtà esterna e quindi a contener quell'impulso nei limiti della sua funzione oggettiva, a distruggere, ad attenuare ciò che in esso è funzionalmente superfluo o aberrante.

L'impulso che si riconosce come collegato ad una

funzione viene più strettamente diretto ad essa; ciò che si rivela oggettivamente superfluo viene soggettivamente svalutato.

La funzionalità oggettiva del valore impronta di sè la valutazione stessa. Lo spirito imita ancora la realtà, ma questa volta non per seguire le direzioni di essa, ma per imitare il suo meccanismo funzionale.

Opposizioni ed eccezioni a questo processo.

Come la forza assimilatrice delle direzioni per la quale noi aderiamo più o meno fortemente ai moti della realtà, anche questa forza per la quale tendiamo a limitare i nostri valori alla loro funzione oggettiva non è di solito che una lieve, talora appena percettibile spinta. L'impulso iniziale indefinito le resiste in innumerevoli casi. Infinite volte anche dopo che abbiamo appreso la vera funzione di un nostro valore ci lasciamo trascinare dalla sua spinta di là e di fuori da quella funzione. Vitellio, che mangiava e poi vomiva ad arte il cibo per tornare a mangiare, si abbandonava all'impulso del cibo come se esso non avesse una funzione; egli, si potrebbe dire, agiva praticamente come se il cibo fosse un valore proprio, e pur conosceva senza dubbio la funzione organica di esso; ma è pur vero che quel suo atto suscita in noi una violenta reazione morale e questa reazione testimonia in noi, se non in lui, una chiara tendenza a contenere i valori strumentali della vita nei limiti della loro funzione.

Rapporto di esso con l'interpretazione antropomorfica della natura.

Ed anche in questo caso la conoscenza oggettiva della funzione esercita la sua azione indipendentemente dal fatto che questa funzione sia o non sia concepita come preordinata da un pensiero.

Non si tratta necessariamente di imitare una *volontà* organizzatrice e di voler che siano adoperati come semplici mezzi quegli impulsi che essa ha stabilito come mezzi. Se noi vediamo la natura pervasa da un pensiero

che organizzi gli esseri e susciti i loro valori per un piano stabilito, questa tendenza imitatrice sarà certo assai più forte, ma anche se la funzione dei valori si concepisca indipendentemente da ogni pensiero ordinatore, la spinta non funzionale dei nostri impulsi, una volta conosciuta, perderà egualmente quel senso di mistero e di indefinito che aveva quando era inesplicata e che gli dava una specialissima forza. Per svalutare l'atto di Vitellio non è necessario credere che un pensiero più o meno divino abbia ordinato gli istinti secondo un suo piano: è necessario solo concepire l'istinto del cibo come parte di un complesso funzionale.

Valore biologico di queste processo.

E anche questa tendenza a contenere i nostri valori nel loro limite funzionale, è, al pari della forza assimilatrice delle direzioni, un carattere biologicamente utile. Non è necessario spender molte parole a dimostrare che colui che limita alla loro attività funzionale i suoi impulsi, ha in genere più probabilità di vivere che non colui che si abbandona ad essi indefinitamente. Socrate soleva rimproverare agli altri uomini che essi vivevano per mangiare invece di mangiare per vivere. Con ciò altro non diceva in realtà se non che essi scambiavano un valore che ha una funzione ed un limite per un valore indefinito e assoluto; ma nel fatto regolando il suo cibo come valore funzionale della vita, Socrate aveva più probabilità di vivere di quanta non ne avesse Vitellio.

Evidentemente una necessità biologica ha sviluppato sempre più in noi questa capacità di contenere i nostri valori nei loro limiti funzionali, ha per lo meno ucciso in progresso di tempo chi disperdeva troppe energie nella soddisfazione indefinita dei suoi impulsi e si è andata così raffinando la sensibilità del nostro spirito a queste visioni della realtà, la sua capacità di aderire anche in questo senso alle direzioni esterne alla coscienza, di valutare gli oggetti e gli atti non soltanto secondo

l' impulso cieco della coscienza immediata, ma anche secondo la loro funzione e di ricorreggere così di continuo quel tanto di eccessivo, di non funzionale, di ultramarginale che la coscienza era incapace di distinguere nei valori.

E ciò che si dice per gli impulsi che trascendono la loro funzione naturale vale anche per gli impulsi che proseguono indipendentemente dal loro fine quando questo fine è stato posto dalla coscienza ed è stato obliato e non esiste attualmente più.

Così nell' un caso che nell'altro si ha un prolungamento dell'impulso di là dal suo perchè, così nell'un caso che nell'altro la rivelazione del perchè dell'impulso svaluta il suo prolungamento vano.

La seconda azione trasformatrice della conoscenza sui valori.

Ecco dunque la seconda azione trasformatrice che la conoscenza della realtà esercita sui valori. La prima consisteva nel suscitare o reprimere le valutazioni con la forza assimilatrice delle direzioni oggettive, la seconda consiste nell' attenuare la parte non funzionale o non finale dei valori pseudo-proprii.

L' obliare o il *disconoscere* il perchè di un nostro valore ce lo fa sentire come valore proprio e quindi indefinito, illimitato: il riconoscere questo suo perchè lo fa decadere da questo carattere di valore proprio indefinito: l' apprendere la funzionalità oggettiva dei nostri valori o la loro finalità dimenticata li trasforma di tono, divide in essi una parte funzionale da una non funzionale e fa decadere questa parte non funzionale.

L' indifferenza dello spirito che si rompe innanzi alla semplice visione di una direzione oggettiva, si rompe così anche dinanzi alla spiegazione dei valori. Per un' altra via ancora la *notitia* della realtà ci muove e questo moto consiste nell' attenuazione o nella svalutazione diretta di quella parte degli impulsi che trascende o devia dalla funzione di essi.

Parte non funzionale o " proiezione " dei valori.

Questa seconda azione trasformatrice della conoscenza sui valori si volge tutta intorno al destino di queste attività esuberanti o aberranti dei valori pseudo-proprii, attività che io chiamerò d' ora innanzi « *proiezioni dei valori* ».

Al sorgere e al decadere di queste *proiezioni* si ricollega non solo uno dei fenomeni più importanti della psicologia morale, ma si ricollega addirittura il grande ritmo del sorgere e del decadere degli ideali assoluti nella storia dell' umanità.

In quella tenue e appena sensibile azione psicologica per la quale la spinta dei valori pseudo-proprii tende a limitarsi e a restringersi alla loro parte funzionale, è la forza misteriosa che demolisce via via *nella luce della conoscenza oggettiva* i falsi e terribili idoli dello spirito, i valori e gli ideali che la coscienza avvolge nella dignità di un falso mistero.

Soltanto adoperando consapevolmente questa forza, distruggendo consapevolmente quegli idoli si può far sì che spazii liberamente nei cieli dell' anima il più vero Iddio, il valore veramente misterioso che sarà semplicemente quello del quale nè la coscienza nè la scienza conoscano il perchè ed il limite.

Le “ proiezioni „ dei valori.

Parte funzionale di un valore e sua "proiezione".

In ogni valore che abbia una funzione od un fine, ho detto, l'impulso più o meno generale e costante che sta alla sua base deve essere di necessità distinto in due parti: l'una che effettivamente consegue la funzione od il fine e che si può chiamare *funzionale* ed un'altra parte che supera la ragione d'essere dell'impulso o eventualmente anche devia da essa e che ho chiamato *proiezione del valore.*

Il meccanismo ed il destino di queste *proiezioni dei valori* ha una parte principalissima nella storia della moralità umana e delle stesse dottrine morali. Quando l'ombra del mistero nasconde il perchè di un valore (ciò che accade spessissimo se crediamo alla sola testimonianza della coscienza), lo spirito si slancia più fortemente nelle proiezioni di quel valore: quando il perchè di quel valore è illuminato dalla conoscenza, la sua *proiezione* tende a indebolirsi o scomparire.

In questa vicenda perpetua della vita spirituale fluttua una gran parte dell'attività morale del genere umano.

La decadenza delle "proiezioni" e le sue forme.

Abbiamo veduto che il distinguere nei nostri impulsi una parte funzionale ed una proiezione, ci porta per se solo ad attenuare direttamente la *proiezione* a vantaggio dell'impulso *funzionale.* Ma questo processo psicologico per il quale la visione oggettiva della realtà tende a ricondurre i nostri valori nei limiti originali e naturali, non è se non la forma psicologica e più o

meno consapevole di un procedimento molto più vasto per il quale in tutto lo svolgimento della vita si ridistruggono di continuo quelle attività che vanno al di fuori o al di là della loro funzione.

Tutta la vita fisiologica e psichica è pervasa dall'agitarsi di un grande ritmo costituito di due momenti: l'uno nel quale un impulso funzionale agisce *come assoluto* con la tendenza ad esplicarsi indefinitamente, e l'altro in cui esso viene limitato e ricondotto alla sua funzione.

Per intendere bene la *forma psicologica e cosciente* della distruzione delle *proiezioni* bisogna esaminare brevemente le forme *inferiori ed inconsapevoli* di questo processo e disegnare rapidissimamente un quadro generale della vita di queste *proiezioni*.

Decadenza automatica delle "proiezioni".

Già nella vita inferiore, istintiva degli animali, è evidente il fatto che tutti gli impulsi appaiono per un momento indefiniti e poi, più o meno rapidamente e quasi automaticamente, decadono quando sia conseguita la funzione che la coscienza non prevedeva. Pure se questo pronto decadere dell'impulso istintivo avviene nella maggior parte dei casi, è pur vero che, per il fatto che l'impulso istintivo non è psicologicamente connesso alla sua funzione, si hanno impulsi istintivi che da questa funzione trascendono o deviano.

"Proiezioni" che eludono o superano la funzione.

E con queste due parole: trascendono o deviano, io ho già definito due diversi casi o forme di queste *proiezioni*; il caso in cui dopo che l'atto funzionale è compiuto l'impulso perdura ancora inutilmente, ed il caso in cui la funzione non ha luogo affatto perchè l'atto è stato applicato *fuori* delle circostanze atte a produrre la funzione.

Questo pensiero ci richiama subito alla mente tutta la serie delle ben note deviazioni e degenerazioni degli

istinti o delle abitudini, le quali deviazioni potrebbero essere appunto distinte in trans-funzionali e para-funzionali secondo che *sorpassano* la funzione o la *eludono* intieramente.

L'animale che, dopo aver mangiato quanto serve alla sua nutrizione continua a mangiare ancora per soddisfare il gusto, spinge il suo impulso *oltre* la funzione. La mosca carnaria che, abituata a deporre le uova nella carne putrefatta ricca di calore e di sostanze nutritive, trova una pianta di *staphelia*, che ha lo stesso odore della carne putrefatta, e vi depone le uova che vanno perdute, segue invece direttamente un impulso i cui effetti *deviano* intieramente dalla funzione dell'impulso stesso.

L'istinto, che è sempre separato dalla coscienza della funzione ed agisce secondo un motivo immediato, è portato infinite volte alla ripetizione di un atto complesso per il semplice presentarsi del motivo immediato anche contraffatto, e di qui le numerose aberrazioni degli animali e degli uomini.

Complicatissimi atti istintivi destinati a varie funzioni cominciano con uno stimolo, ma lo stimolo, che è il primo momento del processo oggettivo, è l'ultimo termine che la coscienza ha presente. Tutta l'azione si inizia solo che si presenti lo stimolo primo che suscita l'attività.

Decadenza delle “proiezioni „ nell' istinto.

È inutile insistere su queste così conosciute *proiezioni* degli impulsi istintivi; ma quel che bisogna notare è che la visione di questa attività trans-funzionale o parafunzionale dell'istinto non può essere separata dalla visione del suo necessario decadere. Questo decadere è rapidissimo ed immediato nel perfetto funzionare dell'istinto poichè in esso, subito dopo che l'impulso ha assicurata la funzione, l'impulso stesso imprevedutamente e automaticamente decade, e la fame o l'impulso sessuale si spengono quando la loro funzione sia assicurata.

Decadenza delle " proiezioni " per via selettiva.

Ma anche quando l' impulso non decada immediatamente e automaticamente appena assicurata la funzione, vi è un secondo processo che tende a ristabilire la rispondenza esatta tra l' uno e l' altra, poichè l' istinto aberrante che va oltre la funzione esaurisce facilmente in uno sforzo vano l' individuo, e l' istinto che si attua eludendo la funzione pone l' individuo stesso in condizioni di inferiorità sotto il rispetto biologico.

Una soddisfazione artificiale dell' impulso della fame, che appagasse in modo fittizio il suo stimolo eludendo la nutrizione, sarebbe seguita ben presto dalla morte: e se non dalla morte individuale, dalla eliminazione dei discendenti è seguita l' aberrazione della mosca carnaria che ha posto le uova sulle foglie della *staphelia*.

L' attività istintiva che si esplica fuori della sua funzione viene eliminata, se non immediatamente nella vita dell' individuo, certo con un più o meno lungo processo selettivo nella vita della specie.

Queste sono le forme *inconsapevoli* e quasi meccaniche della decadenza delle " proiezioni ".

Le " proiezioni " dei valori umani.

Ora, quando noi dal mondo degli impulsi istintivi passiamo al mondo dei valori umani, noi ritroviamo la stessa legge e lo stesso ritmo costituito di due momenti: l' uno in cui la coscienza è pervasa da un impulso che sembra assoluto e che quindi produce effetti che divergono e superano la sua funzione, l' altro in cui la parte non funzionale di questo impulso viene attenuata e distrutta. Ma in questo mondo dei valori umani il ritmo si presenta complicato e illuminato dall' intervento della coscienza.

Si è detto molte volte che soltanto l' uomo abusa o usa male dei suoi istinti. Ciò non è esatto, ma è pur vero che è quegli che più facilmente ne abusa o ne usa fuori della loro funzione. E ciò è intimamente legato al suo maggior grado di memoria e di previsione, al fatto

che in lui gli impulsi dell' istinto, che negli animali sono momentanei e staccati, diventano invece *valutazioni*, diventano visione di correnti di atteggiamenti costanti.

Per opera della memoria e della previsione l' uomo assai più degli altri animali *continua ad apprezzare* e valutare e quindi a desiderare la soddisfazione dei suoi impulsi consueti, anche quando egli è soddisfatto.

L' animale, che forse a rigor di termini non si può dire che *valuti*, diventa per lo più indifferente di fronte al cibo quando è sazio, ma l' uomo no, perchè quel cibo per l' uomo continua ad essere un valore, un bene, non desiderato direttamente *per l' impulso immediato* di adesso, ma pur sempre desiderato *in previsione* di altri desiderii futuri o di desiderii altrui dei quali l' uomo è assai più consapevole che non sia l' animale e dei quali egli subisce la forza assimilatrice.

Quanto più l' uomo ricollega i suoi impulsi ad una corrente generale e costante di volontà, quanto più annega, per così dire, il desiderio singolo nella *valutazione*, tanto più gli diventa facile il desiderare un oggetto indipendentemente dall' attuale impulso spontaneo, per la forza delle previsioni, dei ricordi, delle imitazioni.

Di qui il fatto che i valori umani deviano dalla loro funzione anche più facilmente che non gli impulsi istintivi degli animali.

Nell' uomo le proiezioni dei valori sono innumerevoli.

Si potrebbe dire che nessuno dei suoi impulsi, dai più umili impulsi biologici ai più alti valori morali rest veramente nei suoi limiti e nella sua via funzionale. Le sue passioni sono una fonte inesauribile di *proiezioni*, egli sente e vive ciascuna di esse come impulso indefinito, assoluto. Nella passione dell' amore lo spirito si slancia senza prevedere il fatale declinare di essa, declinare che pur normalmente deve sopravvenire dopo che la funzione sarà assicurata: l' amore materno è sentito

come indefinito e immensamente al di là della sua funzione di allevamento, di protezione del fanciullo: lo stesso istinto di conservazione individuale è sentito come un desiderio di conservare e di difendere *indefinitamente* la nostra personalità, e così di seguito.

Questo protendersi delle nostre spinte oltre la loro funzione ha luogo così in questi grandi fatti della vita spirituale come pure in mille altri piccoli valori della vita individuale e sociale: e la legge dell'abitudine contribuisce enormemente a fissare e a cristallizzare i valori dell'uomo facendone delle proiezioni nel costume, nella moda, nelle convenzioni sociali, nelle forme della vita civile, nelle istituzioni politiche, nelle norme stabilite dal diritto, nelle regole della tecnica, in tutta l'attività dello spirito. E ridirei cose già note o controllabili da ognuno se riaccennassi a tutti gli usi e i costumi che, contratti in certe determinate circostanze *per certi scopi*, perdurano quando queste circostanze e questi scopi più non esistono. Dall'uso di quelle foggie del vestiario che riproducono oggi inutilmente, ad esempio, finte tasche e bottoni e risvolti che *una volta* servivano ad un uso e adesso non servono più, fino alle norme del diritto che, create in un determinato ambiente e contro determinati abusi, gravano pesantemente su tutta la vita sociale prolungandosi oltre la loro necessità e la loro utilità, dall'uso di quelle forme ortografiche, che conservano senza nessun perchè dei segni che non hanno più valore fonetico e nessun significato e quindi nessuno scopo, fino alle pesanti tradizioni morali che infinite volte ci impongono o ci vietano degli atti perchè *ab antiquo* ed in vista di certe eventuali loro conseguenze furono considerati come buoni o cattivi, l'uomo è trascinato ad ogni istante ad azioni che valicano la funzione per la quale sorsero. Una enorme parte della energia umana si disperde in quest'attività non funzionale.

La decadenza consapevole delle " proiezioni „.

Ma se queste deviazioni sono innumerevoli e generalissime, esse hanno pure una forza che le limita o le distrugge. Nelle proiezioni degli istinti abbiamo veduto, di contro alla forza che lancia ciecamente lo spirito sulla proiezione di un impulso, sorgerne un' altra che automaticamente o per via selettiva limita e contiene le proiezioni, le spinte esuberanti o aberranti; ebbene, anche nelle forme superiori le proiezioni dei valori sono contenute e ricorrette, non più con processo automatico, ma con la forza consapevole psicologica che le svaluta direttamente quando le mette a confronto dinanzi allo spirito con le spinte funzionali.

Quando lo spirito che ha appreso la funzione ed il limite naturale oggettivo dei suoi valori tende a contenerli praticamente dentro a questo limite attenuando o eliminando le loro *proiezioni*, esso non fa se non ripetere in forma diretta più consapevole e *abbreviata* quel processo di distruzione delle proiezioni che in natura si compie infinite volte in forma inconsapevole e meccanica.

Il fatto psicologico che ho cercato di mettere in luce e per il quale la rivelazione della funzione dei valori produce *di per sè* una attenuazione degli impulsi superflui o aberranti, si ricollega alle grandi leggi che regolano l' economia vitale. Per esso la conoscenza viene in aiuto della vita ed elimina o attenua una innumerevole quantità di impulsi aberranti nei quali lo spirito, guidato dalla coscienza ignara, tende di momento in momento a precipitarsi.

Non ad una concatenazione di argomenti logici si deve riferire questa azione della conoscenza sul mondo dei valori; ma ad un precesso *biologico*. È l' interesse della vita che tende a distogliere la limitata energia umana dagli impulsi superflui per conservarla a quelli necessari o utili, è l' interesse della vita che tende a ritrarla dagli impulsi aberranti per tenerla stretta a quelli funzionali e vitali.

La limitazione della nostra energia biologica e psichica fa sì che abbia luogo tra i nostri impulsi e quindi tra i nostri valori una perpetua lotta. Nè l' organismo nè lo spirito sopporterebbero di fatto di lanciarsi indefinitamente in tutti gli impulsi che appaiono alla coscienza come indefiniti e la vita in tanto è possibile in quanto gli impulsi funzionali trionfano delle *proiezioni*. Ed essi trionfano come abbiamo visto, in tre forme:

o col pronto decadere automatico delle *proiezioni* nella vita individuale;

o con la distruzione automatica degli individui che si lanciano effettivamente nelle *proiezioni*;

o con questo decadere psicologico e consapevole delle *proiezioni* stesse, che ha luogo per la conoscenza funzionale dei valori.

L' impulso psicologico che attenua la proiezione non appena lo spirito l' abbia riconosciuta è la forma superiore e raffinata e abbreviata della legge generale che distrugge l' organo superfluo ed elimina l' impulso istintivo inutile o aberrante.

Le "proiezioni" attenuate e i valori estetici.

Non bisogna credere però che la decadenza delle *proiezioni* consista sempre in un vero e proprio cessare dell' attività non funzionale. L' attività superflua o aberrante dei valori può essere realmente troncata dopo riconosciuta come tale o anche può persistere, ma con forma e in tono abbassato, con molto minor vigore e con molto minore slancio e con mutato carattere.

Orbene, si può dire in tesi generale che le proiezioni dei valori non vengono effettivamente distrutte se non *in quanto esse vengano a sottrarre all' organismo o allo spirito una energia necessaria*, ma quando l' organismo e lo spirito dispongano di una attività superflua allora le *proiezioni* possono venir perseguite ancora. Al-

lora l'attività umana può continuare a protendersi indefinitamente oltre o fuori dal limite funzionale del suo impulso; ma, se lo spirito ha appreso o anche vagamente intuito il carattere di proiezione del suo impulso, la sua stessa spinta *si trasforma*, si attenua, si abbassa di tono; resta indefinita come direzione, ma assume un senso speciale di calma. Questi valori sono liberi da quell'ansia del fine ulteriore che accompagna i valori funzionali. Lo spirito si abbandona ad essi con una speciale serenità non pensando a nessun fine da raggiungere, ma senza sentirsi in nessun modo gravato e costretto dal mistero della sua spinta.

Questa attività speciale è l'attività estetica, la ricerca di quel superfluo desiderato indefinitamente e *senza perchè* al quale noi diamo il nome di *bellezza*.

Mi sembra inutile ripetere qui quanto molti psicologi ed antropologi hanno detto in questa materia. Le lunghe discussioni dei filosofi non hanno distrutto certamente le intuizioni della psicologia genetica, che, *sola,* ha potuto darci una qualche spiegazione dei nostri valori estetici riducendoli appunto a valori che derivano da valori utilitari o biologici, ma che lo spirito persegue *indipendentemente da questa utilità*.

Per darci una spiegazione dei nostri valori estetici tutti i ragionamenti dei filosofi non valgono il riavvicinamento che è stato stabilito tra le linee estetiche di un tempio dorico e le linee che le necessità *statiche*, economiche, avevano dato all' antica casa costruita in tronchi di legno. Erano tronchi di legno rotondi e diritti in fila posti per sostenere una trave orizzontale squadrata e su questa trave poggiavano altre due travi inclinate quanto era necessario per sostenere un tetto dal quale scolasse la pioggia; e sotto le colonne perchè non si affondassero nel terreno e sopra le colonne perchè meglio sostenessero la trave furono messi due tasselli e via di seguito. E un

tempo venne nel quale la casa ed il tempio non si costruirono più di tronchi, bensì di pietra, ma quella pietra prese la forma di quei tronchi, e si plasmò in colonne rotonde, in architravi squadrati che costituirono il timpano e le colonne ebbero ancora sopra e sotto i due tasselli e furono la base e il capitello, e questa forma si ripetè con altri materiali ancora, e il timpano inclinato per la pioggia fu ripetuto in altari e tabernacoli posti nell' interno degli edifizi dove non pioveva, e gli antichi tronchi irrigiditi nelle colonne furono eretti anche là dove nessun grave peso dovevano sostenere. Ed in mille altri casi come in questi, delle forme assunte *per una utilità* si fissarono e furono ripetute quando questa utilità non esisteva più e la compiacenza che esse dettero fu più indefinita, ma senza perchè, fu più tenue, ma più serena. L' architettura egiziana dette così agli edifizi di pietra i fianchi obliqui come quelli degli argini che erano state le sue prime costruzioni e l' architettura dell' Estremo Oriente dette ai tetti delle sue pagode costruite di legno o di muratura i lembi rialzati imitando le linee che aveva assunto per necessità statiche l' antichissima tenda nomade.

In tutte le attività « ciò che è fatto per l' uso diventa più tardi ornamento » e non importa che l' uomo non riconosca nel ritmo puramente estetico della danza e del canto e della poesia il ritmo *economico* che servì e mille volte serve ancora a regolarizzare molti atti simili ripetuti, quel ritmo che serve a rendere più efficace il lavoro dello spaccalegna, come la voga dei marinai, come il passo dei soldati: e non importa che l' uomo non riconosca nella sua tendenza generica ed astratta a disporre simetricamente gli oggetti un prolungamento di quella tendenza che in tanti e tanti casi, per esempio nella piantagione degli alberi e nella aratura, rivela uno scopo così chiaramente economico. Anzi, appunto

questo non riconoscere l’utilità originaria o nascosta di questi valori è ciò che dà loro lo speciale tono per il quale si distinguono da tutti gli altri.

Carattere speciale dei valori estetici.

A differenza di quei valori relativi che inseguiamo avendo l’occhio e l’animo intesi al fine futuro e lontano al cui raggiungimento devono condurci, a differenza di quei valori proprii che ci premono con il più completo mistero e nei quali noi non distinguiamo affatto la parte funzionale e la *proiezione,* questi valori estetici, anche se non vengono riconosciuti chiaramente come delle *proiezioni, vengono sentiti però come qualche cosa di non necessario,* di superfluo, che si ricerca non per necessità, ma per una pura attività gioiosa come quella del giuoco che è appunto la forma semplice e fondamentale dell’arte.

I valori dell’ arte ci danno veramente una gioia senza perchè, ma di un tono, come ho detto, più tenue e più pallido che non i valori funzionali della vita. È gioioso ed è inutile il lottare talvolta con un uomo che non ci assale e lottare senza odio; è gioioso l’inseguire una preda della quale non abbiamo bisogno e che non servirà al nostro pasto, il costruire un edifizio simile ad un edifizio vero, ma di dimensioni tali e di tali materiali che non possa servire ad abitazione, come è gioioso talvolta narrare altrui fatti che non sono accaduti o ripetere o simulare nella danza atti della guerra, della seduzione e dell’amore fuori del loro ufficio reale; ma questa gioia è ad un tempo più indefinita e più tenue di quella che ci darebbero gli atti corrispondenti quando fossero iniziati per le necessità funzionali.

Le *proiezioni* che si conservano in questa forma attenuata diventando valori estetici, hanno nella loro origine il segreto della loro forza e della loro debolezza.

La coscienza riconosce in fondo più o meno vagamente che esse non hanno una funzione necessaria di vita e quindi quando le persegue essa non è presa da

quella preoccupazione intensa e violenta con la quale essa persegue i valori vitali e funzionali; ed ecco perchè i valori estetici hanno un tono più placido e più sereno; ma nello stesso tempo essi traggono lo spirito per una via che *non ha limiti*, che la previsione di un altro fine ulteriore non sbarra e non chiude, ed ecco perchè essi ci chiamano col senso dell' indefinito, e la gioia che essi danno è gioia nello stesso tempo assai più completa e più tenue di quella che ci può dare qualunque valore economico.

Così tra gli impulsi che ci attraggono con indefinito fascino e con la profonda potenza del loro completo mistero e gli impulsi che cessano perchè abbiamo riconosciuto la loro superfluità e vanità, i valori estetici stanno in mezzo e partecipano degli uni e degli altri.

Lo spirito li ricerca con un impulso che esso sente sì come indefinito, ma non li ricerca se non in quanto esso disponga di un' attività superflua e in quanto le attività funzionali e vitali siano assicurate.

Essi sono in fondo delle attività inutili sì, ma che non sottraggono energia alle attività necessarie: si potrebbe dire che essi non rappresentano un' attività antieconomica ma ultra-economica.

I valori estetici sono dunque *proiezioni di valori che decadono nella forma speciale della attenuazione* e che persistono nella lotta contro i valori funzionali in quanto l' attività esuberante dello spirito può perseguirli senza sottrarre l' energia necessaria ai valori funzionali.

Valori estetici che ridiventano funzionali.

È chiaro che questi valori possono alla lor volta ridiventare valori funzionali per altra via, quando ad esempio noi ci serviamo della emozione di un ritmo per persuadere o rianimare o eccitare verso un atto o un' idea: quando ci serviamo di forme artistiche per comunicare più efficacemente pensieri o idealità, ma ciò non toglie che i

valori estetici come tali e finchè restano soltanto tali, (finchè l' *arte* resta soltanto *arte*) siano *proiezioni* di valori attenuate.

Questa possibilità dei valori estetici di riprendere per altra via un carattere funzionale ed economico è comune del resto a tutte le *proiezioni.* Come gli organi sopravvissuti al loro ufficio possono, invece di atrofizzarsi e scomparire, mutar di funzione: come gli istinti inutilmente superstiti possono servire per la conquista di nuovi vantaggi vitali: così tutte le proiezioni possono eventualmente ritrovare una applicazione utile, ma in questo caso esse sono dei veri e proprii valori nuovi con un nuovo carattere e un nuovo ufficio di fronte alla scienza ed alla coscienza. Si potrà utilizzare diversamente un impulso che già esiste, ma in questo caso noi abbiamo foggiato con la stessa materia di un vecchio strumento inservibile un nuovo strumento: con la forza di uno stesso impulso abbiamo foggiato un valore del tutto nuovo.

Le nuove applicazioni funzionali delle proiezioni e il perdurare dei valori estetici non escludono dunque la esistenza e la costanza del ritmo generale per il quale ogni *proiezione* ha una parabola ascendente e discendente, parabola che rappresenta lo schema del decorso di ogni istinto come di ogni sentimento e di ogni ideale umano.

CAPITOLO XI.

Le “ proiezioni „ dei valori e la morale.

Ho cercato di rappresentare per sommi capi il processo generale delle *proiezioni dei valori* ed il grande ritmo che pervade la vita dello spirito, costituito dal momento nel quale agiscono le « proiezioni » e dal momento della loro decadenza.

Il ritmo delle " proiezioni ,, e la sua importanza nella morale.

In tutte le attività dello spirito, negli istinti, nelle abitudini, nelle leggi umane, come è inevitabile la formazione delle *proiezioni* è inevitabile anche la loro *decadenza,* ed il processo per il quale lo spirito svaluta le proiezioni dei valori quando le ha apprese non è, ho detto, se non la forma più elevata e consapevole della legge generale di decadenza delle *proiezioni.*

Ma per intendere tutta l'enorme importanza di questo processo per il quale in ogni istante lo spirito crede di essere sulla via dell'assoluto e poi torna come disilluso nel limite funzionale dei suoi impulsi, è necessario considerare la parte che questa illusione e questa delusione hanno nella formazione e nella decadenza dei valori morali.

Se noi esercitiamo la nostra riflessione intellettuale sopra un nostro valore *nel momento in cui lo riteniamo un impulso indefinito e senza limiti* e senza perchè, il nostro impulso ci appare inevitabilmente come diretto verso un ideale assoluto che sarà del tutto diverso dal vero termine funzionale dell' impulso stesso.

La riflessione sui valori esercitata nel primo momento del ritmo.

La riflessione intellettuale non solo subisce allora l' inganno nel quale è caduta la valutazione, ma l' aumenta.

L' abitudine che noi abbiamo di trovare un perchè a quasi tutti i nostri valori, cioè un valore ulteriore che spieghi i nostri valori relativi, fa sì che il nostro intelletto abbia bisogno di immaginare un termine ultimo come méta di ogni nostro impulso. Quando un impulso esiste ed agisce senza rivelare il suo termine, la sua funzione, l' intelletto ha bisogno di creare questo termine e allora si rappresenta come un ideale assoluto *la soddisfazione assoluta e perfetta dell' impulso misterioso, di quel suo impulso che in realtà è strumento di una funzione* e che, compiuta la funzione, deve decadere.

Così può sorgere da ogni valore la visione di un ideale che ci rappresenti la soddisfazione perfetta di quel valore in sè, e che non ha nulla a che vedere con la funzione del valore stesso o col fine che lo suscitò. I valori pseudo-propri vengono con un processo naturale ed inevitabile proiettati nell' assoluto.

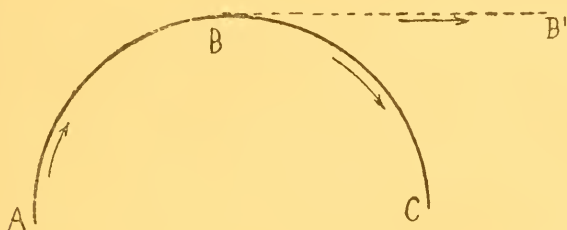
Così accade che valori di umilissima origine biologica possono creare degli ideali ultimi che appaiono scopo di tutta la vita; così il perfetto godimento di cibi o di femine apparisce come l' ideale termine ultimo dell' attività umana nella figurazione della beatitudine presso i popoli barbari; così l' attuazione di una giustizia ideale che faccia seguire la pena ad ogni colpa appare come il termine ultimo della *vergeltung* anche se essa esista in noi per una determinata e definita funzione sociale; così una vita immortale appare come il termine del nostro poco esplorato e poco approfondito istinto della conservazione individuale, anche se esso sia destinato soltanto ad accompagnarci semplicemente a terminare il decorso della vita individuale.

Essa crea le "proiezioni" ideali dei valori.

Queste ed altre, differenti fra loro per la elevatezza e per l' estensione, ma identiche per il processo da cui hanno origine, sono quelle che si possono chiamare *proiezioni ideali* e non sono se non le *proiezioni dei valori* intellettualizzate dalla riflessione.

Io non posso separare nella mia mente la rappresentazione di questo processo generale della *proiezione dei valori* da alcuni simboli grafici, che, per quanto imperfetti, mi pare che valgano non poco a chiarirlo.

Simbolo grafico di questo processo.

Io immagino che la spinta di un valore pseudoproprio segua una linea curva *ABC*. Immagino che il punto *B* rappresenti la soddisfazione del valore *quale appare alla coscienza*. Da *B* a *C* una attività continua ancora ma *inconsapevole* e termina in *C* che rappresenta

il compimento della funzione per la quale esiste il valore. Ma la coscienza *vede l' impulso soltanto fino al punto B* e quando lo spirito tenta di darsi ragione del suo movimento in base alle testimonianze della coscienza stessa, esso diviene vittima di una inevitabile illusione. Poichè l' attività che prosegue oltre il punto *B*, oltre la soddisfazione del suo valore consapevole gli sfugge, il proprio moto gli appare rettilineo; ed esso proietta all' infinito il punto *B* che rappresenta l'ultima parte dell' impulso *che gli sia dato vedere* e costruisce idealmente in un lontano mondo fantastico la visione di una perfetta ed assoluta e per sè stante soddisfazione del valore che è rappresentata in B^1.

La spinta *AB* rappresenti, ad esempio, l' impulso verso il cibo, la valutazione del cibo: *C* rappresenti la funzione del cibo stesso, la nutrizione del corpo. La coscienza *che ignora* quanto avviene da *B* a *C* si sente

spinta come in una linea retta e proietta B (*il valore* cibo) in B^1, che rappresenterà una soddisfazione assoluta perfetta indefinita e per sè stante del desiderio di cibo.

Se la spinta AB rappresenti l'amore, C sarà la sua funzione cioè la conservazione della specie, ma la coscienza vedrà in B^1 un assoluto e perfetto e per sè stante godimento dell'amore.

Se la spinta AB rappresenti l'impulso a far seguire certi atti da una punizione, l'impulso della giustizia, C rappresenterà quella difesa sociale che costituisce la funzione di quell'impulso, ma la coscienza vedrà in B^1 l'attuazione di una perfetta e per sè stante giustizia ideale e verso quella crederà di essere attratta.

E così in base alla testimonianza della coscienza lo spirito proietterà il nostro istinto di conservazione, che ha una funzione protettrice e (assai probabilmente) un decorso limitato, in un bisogno di vivere indefinitamente, così al posto di tutti i fini concreti che la coscienza ha dimenticato o non conosce, lo spirito costruirà i suoi ideali assoluti.

Questo sospingersi della nostra spinta e della nostra attività in una linea diritta che *passa* per il motivo cosciente dell'azione, ma trascura il fine suo originario o la sua funzione ignota, ci ricorda quella illusione visiva per la quale, gli oggetti che colpiscono il nostro occhio per mezzo di un raggio curvato ci appaiono non nel loro vero posto, ma proiettati sulla tangente della ultima parte del raggio curvato, ci ricorda l'illusione per la quale sulla superficie curva della nostra terra ogni nostro cammino che sia diretto in realtà ad un punto invisibile nascosto dietro l'orizzonte, ci appare in ogni momento come percorrente una linea diritta la quale sfiori tangenzialmente la curva della terra profondandosi fuori della terra, nello spazio infinito.

L' orizzonte limitato della coscienza.

Io penso ad una nave lanciata nell'oceano verso un lontano porto invisibile. Una volontà l'ha diretta o una corrente meccanica la trascina, comunque la sua direzione seguendo la curva della terra termina in quel porto. Ma non quel porto si mostra di fatto a chi cerchi dalla nave con gli occhi materiali il termine del cammino; la linea che la nave in ogni momento percorre, prolungata all'infinito, trascende la terra sfiorandola e si prolunga nel cielo al quale appunto par diretta la nave.

Ebbene la coscienza è in ogni momento come un uomo che sia sulla nave e che non sappia che la terra è curva e che di là dall'orizzonte vi sono terre e porti. Egli non si rende conto se non *dell'attuale e momentaneo moto rettilineo* della nave su cui si trova e se gli chiedete dove la nave sia diretta non potrà dirvi se non che è diretta *verso quel dato punto* dell'orizzonte *e di là da quel punto su la stessa linea retta indefinitamente.* In altre parole egli *indicherà come termine del suo impulso quel punto del suo breve orizzonte per il quale passa in realtà la rotta della nave, ma proiettandolo all'infinito sulla tangente della curva terrestre.*

Così procede di necessità la coscienza, questa ingenua ed ignara navigatrice nel mare della vita, alla quale esclusivamente tanti e tanti filosofi si ostinano ancora a chiedere l'ultima parola rivelatrice intorno alle supreme norme che dovrebbero dirigere la vita!

Se non che la nave che varca l'oceano subisce in ogni momento la spinta del suo peso che *di fatto* la riconduce *in ogni istante* alla curva e la tiene stretta alla sfera della terra. Lo spirito dell'uomo può invece veramente in moltissime occasioni lanciarsi lungo la proiezione dei suoi impulsi, l'attività umana può deviare così, e devia infinite volte dalla sua curva funzionale ed insegue i suoi valori per se stessi indipendentemente dalla loro ragione di essere e dal loro termine, lanciandosi per

l'ideale cammino che è il prolungamento rettilineo della parte consapevole dei suoi impulsi funzionali.

I misteriosi valori che hanno una profonda intensità perchè altamente funzionali e sorgono su dalla coscienza come spinte incomprese, inesplicate, misteriose e che premono lo spirito e non gli rivelano il vero termine al quale lo sospingono, i misteriosi imperativi che la lunga eredità sociale ha messo nel nostro spirito, i moti che la vita stessa suscita in noi per date funzioni e che attraversano solo per un istante la coscienza, non possono non creare queste proiezioni ideali, questi *fantasmi dell'assoluto.*

La sua testimonianza intorno alla natura dei valori è insufficiente.

La coscienza *non può non affermare che i valori dei quali ignora il perchè siano valori infiniti,* essi hanno veramente dinanzi alla coscienza la dignità di impulsi incondizionati e senza limiti, l'ombra sacra che avvolge la loro potenza non può non farne degli idoli.

Ma, dopo tutto quanto abbiamo esposto innanzi, quale peso possiamo attribuire a quella testimonianza della coscienza la quale *per una sua necessaria illusione,* così nelle piccole cose come nelle grandi, non può fare a meno di sentire come indefiniti tutti gli impulsi funzionali?

La coscienza vede in realtà gli impulsi dei valori *nel momento attuale* e quando essi affiorano nella sua luce. La coscienza non sa nulla nè del loro formarsi, nè delle loro conseguenze esterne e non intende menomamente quale possa essere il vero significato di un nostro impulso psicologico nella nostra vita organica o nella vita sociale.

Quando l'idealismo afferma ad esempio: « Nel più intimo della nostra coscienza c'è qualche cosa che ci avverte che la virtù ha un valore in sè indipendentemente dalle sue conseguenze sociali », oppure ci dice: « Noi sentiamo intimamente che la giustizia è necessaria indipendentemente dalle sue conseguenze utili », esso

afferma una cosa veramente sentita, ma non fa se non ripetere in una forma pomposa l' *errore* della coscienza individuale la quale, essendo chiusa e limitata nello spazio e nel tempo e non vedendo se non un segmento della attività spirituale e vitale, crede di poter dare come indefinita ed assoluta la direzione di questo segmento.

La coscienza è sì il perfetto testimone di ciò che avviene *attualmente* nel suo piccolo campo visivo, che è una piccola parte dell' attività dello spirito; ma essa ignora completamente tutto il passato, tutto l' avvenire del mondo e dello spirito stesso, ignora l' immenso mondo subcosciente, ignora la genesi dei suoi stessi stati, ignora i legami tra gli stati psichici e le funzioni organiche. Che valore ha la sua testimonianza per ciò che riguarda la ragione vera e profonda ed i limiti degli impulsi che momentaneamente la traversano?

Chiedere alla coscienza se i nostri impulsi abbiano o non abbiano un perchè, e donde sorgano e dove finiscano sarebbe come chiedere ad uno che vede un fiume attraverso la città e di esso altro non conosce, di indurre dove sia la sorgente e dove la foce di quel fiume. Con tutta probabilità egli indicherà la foce lontano nella perfetta direzione della corrente; con tutta probabilità egli cadrà in errore.

L' errore fondamentale di tutta l' etica aprioristica e idealista consiste nell' avere attribuito alla testimonianza della coscienza un valore *definitivo*. La coscienza è la rivelatrice perfetta di un piccolo mondo interno che essa illumina e si è creduto che potesse illuminare tutto il grande mondo della vita. Essa ci parla dei nostri impulsi *testimoniando unicamente che essa non vede il perchè ed il limite di alcuni di essi* e l' idealismo ne ha concluso *arbitrariamente* che questi impulsi *non hanno* un perchè ed un limite.

Conseguenze dell'errore iniziale nell'idealismo morale.

Intanto l'affermazione di questi valori assoluti innalza al dominio della vita morale degli idoli che con la loro misteriosa dignità tendono ad asservire incondizionatamente la vita. E non soltanto le esplicazioni pratiche e le norme della vita vengono a trovarsi sotto questo dominio ma anche tutta l'attività teoretica e la stessa visione oggettiva del mondo.

Quando la coscienza ha dato il suo responso e ha detto ad esempio: « Il bisogno della giustizia è assoluto », il criterio della giustizia tenterà di dominare non soltanto tutta la vita pratica applicandosi di là dalla sua funzione e opponendo, per esempio, al male il male *anche quando non ne risulti nessuna utilità,* ma irromperà violentemente in qualunque costruzione oggettiva del mondo che venga eventualmente intuita in queste condizioni psicologiche. La necessità della giustizia assoluta dominante nello spirito imporrà al pensiero la costruzione di un mondo nel quale questo bisogno indefinito sia indefinitamente soddisfatto, nel quale di là dalla società, di là della terra, di là della vita, si realizzi come che sia la perfetta giustizia ideale.

L'intrusione dei valori nella costruzione del mondo reale.

Questo procedimento è naturalissimo. Le supreme aspirazioni dello spirito che, dall'essere semplicemente *inesplicate per la coscienza* son passate ad essere *assolute,* appaiono in realtà come il solo vero punto di contatto tra l'assoluto e noi. Che cosa sono innanzi ad esse le piccole induzioni o deduzioni della scienza, i piccoli procedimenti della logica e l'incerto e fluttuante mondo del sapere umano? Lo spirito ha l'illusione di avere in qualche modo afferrato l'assoluto, ciò che è in sè, e questo assoluto è, secondo lui, un suo valore morale, e poichè questo valore morale mira a informare a sè la realtà e poichè esso è la sola cosa che non vacilli nel vacillare di tutto ciò che si vede, esso *deve* dominare la costruzione della realtà.

Ed ecco che su dalla inevitabile illusione delle proiezioni ideali, illusione consacrata ed esagerata dalla riflessione filosofica, sorge la visione di un mondo nel quale tutto converga verso la soddisfazione definitiva di quel valore che è stato considerato come assoluto.

La religione, che è sostanzialmente *costruzione di un mondo che realizzi fantasticamente i nostri ideali,* si afferma di necessità come l' ultima parola di un processo che si è iniziato con quella prima illusione della coscienza in base alla quale lo spirito *non vedendo il perchè* ed il limite dei suoi valori, aveva proclamato che essi *non hanno* un perchè.

La sovrapposizione dei valori dello spirito ai dati della conoscenza è in realtà la caratteristica dell' idealismo morale, il quale per rendersi più facile quest'azione, acquista sempre un occhio maravigliosamente acuto a scoprire le debolezze, le incertezze, gli errori del procedimento scientifico, mettendo sempre in luce la incapacità di questo a rivelare il vero ultimo fondo delle cose.

Ed è veramente notevole la profonda differenza con la quale l' idealismo riguarda il mondo della conoscenza ed il mondo dei valori. Mentre con occhi di lince scruta la genesi di tutte le nostre affermazioni oggettive e le illusioni del senso o dell'intelletto sulle quali esse incautamente si poggiano, mentre con un lungo ed accurato lavoro, risalendo alle origini del conoscere oggettivo, cerca sempre in una maniera o nell'altra di svalutarlo, d'altra parte si guarda bene dal fare questa stessa indagine genetica per i valori dei quali vuole affermare la dignità assoluta e mentre di ogni più modesta affermazione oggettiva della scienza esige una rigida giustificazione per poter concludere che la conoscenza non giunge ad attingere la realtà, esso è sempre maravigliosamente corrivo nell' accettare la testimonianza della coscienza anche se ciò lo porti ad assumere di continuo le « proiezioni » dei valori come valori assoluti.

Riflessione sui valori esercitata nel secondo momento del ritmo.

La teoria delle *proiezioni dei valori* supera queste forme di apriorismo morale *perchè le spiega,* e, svelando la naturale *necessaria* illusione nella quale hanno la loro radice, mette in luce il processo per il quale l'idealismo ha costruito la morale su questo malfermo terreno della testimonianza della coscienza.

Si vede così come il grande ritmo del sorgere e del decadere delle proiezioni domini anche tutta la storia dei sistemi morali.

Le norme supreme della vita possono essere dettate *o nel momento in cui lo spirito si abbandona ciecamente ai suoi impulsi che paiono indefiniti,* o nel momento in cui lo spirito *sente o riconosce i limiti e la funzionalità di questi impulsi.* Nel primo momento si generano le forme *idealistiche* e aprioristiche della morale, quelle che sopra i dati della coscienza costruiscono norme assolute ed inesplicabili chiuse nella dignità del loro mistero: ma nel secondo momento si generano le forme *critiche* della morale che spezzano quegli assoluti sforzandosi più o meno consapevolmente di ricondurre i valori e le norme morali nei limiti della loro funzione.

La grande arma della morale idealista è infatti sempre una: *la testimonianza della coscienza,* la quale in realtà attesta sempre il carattere indefinito degli impulsi morali. La grande arma della critica è sempre lo studio genetico dei sentimenti e l'osservazione naturalistica che infinite volte ci attesta la funzione ed i limiti di quei valori che ci si presentavano come assoluti e senza perchè.

L'idealismo è la filosofia del primo momento del grande ritmo, del momento passionale, nel quale la coscienza non vede altro che ombra sacra intorno un suo valore e tutta la vita si sospinge ciecamente e indefinitamente ad attuarlo. La critica sopraggiunge nel secondo momento, quando lo spirito riapre gli occhi per mezzo della *conoscenza oggettiva* sugli stessi suoi valori e intuisce

più o meno vagamente i loro limiti, riconosce le loro *proiezioni* e vede l'inutile, il superfluo, il sopravvissuto là dove l'idealismo vedeva il mistero sacro, l'assoluto, il senza perchè.

Questo secondo processo, il processo critico, assume diversissime forme e, senza essere concretato completamente in nessun sistema, si esercita sopratutto nelle crisi della storia umana.

La distruzione dei falsi assoluti.

Sono momenti di rivoluzione nei quali ciò che era affermato come *esistente di per sè* nell'ordine politico sociale o morale crolla o si distrugge ed in questi momenti in genere lo spirito acquista contro i valori assoluti che vuole abbattere quella stessa incontentabilità critica che l'idealismo avea mostrato contro la conoscenza e acquista invece una relativa contentabilità di fronte al sapere oggettivo.

Sono i momenti nei quali sopravviene l'avversione per le tradizioni, per le forze conservatrici in genere, per le massime rigide e definite, e tutto il sovracarico di attività che l'uomo disperdeva inseguendo le proiezioni dei suoi valori viene eliminato e gli idoli della coscienza cadono o si sostituiscono.

Ma non è facile distinguere a prima vista i momenti che fissano i valori assoluti e i momenti che li distruggono, perchè la maggior parte delle volte lo stesso individuo che denuncia la vanità di una *proiezione,* lo fa soltanto per affermare di là da quella un altro valore assoluto nuovo che anche esso è naturalmente una « proiezione. »

Intrecciarsi dei momenti idealistici e dei momenti critici.

Così nelle dottrine degli uomini ogni valore assoluto è in genere combattuto in nome di un altro valore assoluto. V'era tra gli uomini una tendenza eccessiva ai piaceri del senso, ricercati al di là del loro ufficio e come se fossero gli ultimi valori: ecco che un profeta, per esempio

il Buddha, enunciava non la norma di *limitare* quei piaceri alla loro funzione, ma la loro svalutazione generale e completa, contrapponendo ad essa la proiezione opposta della calma e della imperturbabilità. V' era tra gli uomini un eccessivo spirito di lotta per la ricchezza che pervadeva la vita sociale, ecco che San Francesco affermava non la limitazione, ma la *negazione* assoluta del valore della ricchezza e del piacere e metteva in valore la sofferenza. Così contro ogni eccesso di lussuria in ogni primo impeto innovatore si è affermato il valore, non della temperanza, ma della castità e della purezza, così, contro l' irrigidirsi di certe autorità nella vita sociale che avevano durato o si erano estese fuori della loro funzione si enunciava il valore assoluto di un' altra autorità come quella del *popolo* o anche la negazione assoluta di ogni autorità.

La lotta tra i falsi assoluti.

La reazione mossa con una *oscura coscienza* contro la *proiezione* di un valore giungeva a negare *anche la sua parte funzionale*. Non altrimenti il pendolo, quando ha raggiunto la perpendicolare, la supera in senso inverso e crea un nuovo spostamento ampio quasi quanto il primo e che dovrà poi a sua volta essere ricorretto.

È questa la forma rude e brutale di distruzione delle proiezioni operata da individui che combattevano i valori aberranti con altri valori ugualmente aberranti, con altri assoluti non meno falsi dei primi.

Non è esagerazione il dire che in questo terribile movimento pendolare che, allontanando gli uomini da un falso assoluto li gettava verso un altro e distruggeva una proiezione creandone una nuova, si è andata disperdendo e si disperde tuttora la maggior parte delle umane energie.

Il più delle volte una rivoluzione nel campo dei valori viene a distruggere consapevolmente, e spesso con critiche limpide e profonde, alcuni falsi assoluti che do-

minano nello spirito, ma soltanto con l' intimo disegno da parte del ribelle di far trionfare e far rifulgere unicamente un altro valore che si vuole imporre come assoluto perchè di questo non si è arrivati a far la critica e a distinguere la parte funzionale dalla « proiezione ».

Per lo più nel momento in cui gli uomini più elevati ed evoluti volevano imporre alle plebi i loro valori assoluti, ad esempio la sapienza, o la giustizia, o il lavoro, essi hanno sapientemente messo a nudo la miseria e le aberrazioni delle *proiezioni* inferiori, come la sensualità o l' avarizia; ma nello stesso tempo nel quale richiamavano l' attenzione degli altri sul carattere funzionale e limitato dei piaceri del senso o del denaro, recingevano di una muraglia insuperabile i loro valori propri e si ribellavano violentemente a chi nei loro impulsi indefiniti verso la giustizia o verso la virtù o verso la sapienza volesse distinguere una parte funzionale ed una « proiezione ». Mentre da una parte si faceva luce per demolire, dall' altra si addensava l' ombra per conservare.

Ogni filosofo si è trovato così nel momento *critico* rispetto a certi valori e nel momento *idealistico* rispetto a certi altri. E così è avvenuto che i due momenti intrecciandosi nei diversi sistemi si confondessero e si velassero; ma soltanto quando essi vengano scissi e chiaramente messi in luce è possibile rendersi conto esattamente della costruzione della morale umana.

CAPITOLO XII.

Idealismo e funzionalismo.

Le due correnti antitetiche di pensiero che si contendono il campo nella discussione sui valori morali, quella che li considera come valori in sè e assoluti e quella che li riduce a valori funzionali, stanno dunque l' una di fronte all'altra come l' espressione necessaria di due momenti nella vita dei valori. L' una raccoglie gli argomenti per sostenere e rafforzare lo slancio indefinito dello spirito dentro i suoi valori: l'altra raccoglie gli argomenti per demolire le « proiezioni » dei valori.

Le due correnti del pensiero morale.

I due processi si intrecciano e si confondono nell' interno di un sistema, vengono separatamente applicati da uno stesso individuo a valori diversi, ma il loro ritmo perpetuo nelle sue varie forme è l' anima di tutta la storia morale dell' umanità.

Oggi più che mai la lotta intorno al problema morale si agita per il contrasto di questi due momenti dei quali l' uno si esplica nelle forme della morale idealistica e l' altro nelle varie manifestazioni naturalistiche. Consideriamo gli elementi di forza e di vitalità proprii dell' uno e dell' altro momento.

Bisogna cominciare dal riconoscere che il momento dello slancio più intenso dell' attività e della volontà, il momento dell' entusiasmo, non è quello nel quale l' uomo aguzza freddamente l' indagine sui suoi stessi impulsi a penetrare la loro funzione ignota e a fissare il loro li-

La forza e la intensità del momento idealistico.

mite, ma il momento in cui esso si concentra tutto nella sua spinta ideale e la sente e la vive come spinta indefinita e assoluta.

Il momento in cui lo slancio è ardente e pieno è quello nel quale l' uomo non distingue più o non distingue ancora tra funzione e proiezione del suo impulso, è il momento idealista. Si comprende quindi come, quando si è trattato di valori che hanno un' assai grande importanza sociale come quelli ad es. che servono ad assicurare e a difendere la vita collettiva, la benevolenza, la giustizia, la sapienza e simili, la filosofia che intendeva di essere la guida degli uomini abbia insistito nel presentare questi valori come assoluti per il supremo interesse *di assicurare* questo slancio, di assicurare l' azione pratica che essi dovevano compiere. Tra i due pericoli, il pericolo di vedere l' azione non compiuta o tiepidamente e incompletamente compiuta e il pericolo di dare per assoluto ed indefinito un valore funzionale, l' idealismo ha inconsapevolmente preferito il secondo e la strenua difesa che esso fa ancora oggi del carattere assoluto di certi valori morali, che hanno una evidentissima funzione di vita, è dovuta in parte anche alla preoccupazione che, riducendosi a valori funzionali e relativi nella coscienza, essi non vengano a perdere di efficacia nella realtà pratica della vita.

Il suo valore pedagogico.

Sarebbe assai interessante poter approfondire l' immensa parte che queste necessità, che si potrebbero chiamare pedagogiche, hanno avuto nella formazione dell' idealismo morale. I valori che si vogliono trasmettere o imporre con infallibile efficacia vengono presentati sempre come assoluti, come esistenti in sè e di per sè. Sii buono, sii giusto, non mentire, perdona, ubbidisci, sono norme che sono date sempre senza accompagnarle con la loro profonda ragione sociale. Parrebbe quasi di immiserirle e di diminuirle. Tutto al più si tenta qualche volta di dar loro un perchè che non è un perchè logico

ma che le ribadisce meglio come norme assolute, dicendo che sono volontà divine.

Ora se si pensi che da secoli si trasmettono di generazione in generazione valori di questo genere e che l'umanità ha il supremo interesse che non decadano e che teme assai più il loro difetto che non il loro eccesso, più la loro mancanza che non le loro *proiezioni*, si comprende come la pedagogia abbia reagito necessariamente sulla concezione stessa di questi valori rafforzando e solidificando la visione immediata della coscienza che li sente e li vive come assoluti.

Il suo carattere estetico.

Ma l'idealismo ha anche un'altra forza meravigliosa. Ed è il carattere estetico delle proiezioni ideali: la bellezza degli impeti e delle norme che sospingono lo spirito senza un fine, senza un perchè, senza un limite e che danno il palpito e l'ebbrezza di tutte le cose infinite. Un impeto di amore che trascenda il limite dell'utilità sociale, un impeto di eroismo che si esplichi senza l'utilità per la quale in origine fu apprezzato ed ammirato, una verginità che si conservi quando a nessuno sia più dato goderne, un pericolo affrontato senza assoluta necessità, in queste cose appunto sta la bellezza come è negli atti della guerra compiuti senza il nemico e che diventano danza, nella ripetizione di linee architettoniche necessarie un giorno ed inutili oggi, in ogni bel gesto senza profitto, in ogni sublime vanità.

Questa bellezza nella quale si sente avvolto lo spirito quando è proteso verso un termine indefinito quando la sua spinta e la sua volontà si attuano senza l'ansia di raggiungere un fine, senza che il campo della coscienza sia occupato da uno scopo più lontano, questa bellezza dico che è nella danza come è nelle norme assolute della morale, che è nel giuoco come nella ricerca assoluta della giustizia, è la grande forza delle proiezioni ideali, quella

che dà loro la meravigliosa resistenza contro la fredda critica della scienza quando questa tenti di ridurre i valori pseudo-proprii nei limiti della loro funzione.

Un più o meno consapevole interesse pedagogico ed un più o meno chiaro interesse estetico sostengono dunque e rafforzano l' idealismo nella sua esaltazione dei valori assoluti, nella sua lotta contro la critica dissolvitrice e limitatrice della scienza e contro quella corrente della morale che tenta invece di ridurre i valori alla loro funzione e che si potrebbe dire *funzionalista.*

Spontaneità del momento idealistico.

Ma l' idealismo ha anche un' altra grande forza che lo sostiene, ha un altro elemento di successo, ed è *la sua spontaneità.*

La forma prima ed immediata nella quale ogni valore morale appare allo spirito è appunto la forma di un impulso indefinito. Il momento critico che in seguito ridistrugge la proiezione è un momento più tardo e che richiede una più lunga e profonda conoscenza oggettiva. L' uomo è spontaneamente idealista, non nel senso che questa parola assume nella filosofia, ma nel senso che in ogni stadio della civiltà egli si presenta alla vita con degli impulsi interni inesplicati e quindi con degli ideali assoluti. Non sembri un paradosso il dire che anche il più brutale edonismo o l' illimitato desiderio di cibo o di femine che può avere un selvaggio appartengono al tipo idealistico della morale, in quanto sono l' espressione del primo momento del ritmo dei valori, in quanto in essi la testimonianza sul carattere illimitato dell' impulso che domina lo spirito viene assunta direttamente ed esclusivamente dalla coscienza.

Quello che si potrebbe chiamare lo stato d' animo idealista è lo stato d' animo immediato, spontaneo e quindi universalmente diffuso. La concezione funzionalistica sopraggiunge tardi e dopo una riflessione più o meno lunga.

Se non che questo più tardo sopraggiungere del momento funzionalista, se da una parte spiega la sua minor diffusione, dall' altro è già un segno che esso rappresenta un più completo e più perfetto sviluppo dello spirito.

Elemento passionale nel momento idealistico.

Il momento idealistico è il più diffuso perchè è il più spontaneo, ma è il momento passionale per eccellenza: è più diffuso, come la logica emotiva è più diffusa della logica propriamente detta, come il ragionamento passionale è più diffuso del ragionamento più puramente intellettuale. E se l' idealismo conta tra le sue forze la spontaneità dei suoi stati, il funzionalismo conta la maggior maturità e profondità ed ampiezza delle sue visioni.

Apprezzamento del carattere pedagogico dell' idealismo.

E per ciò che riguarda il valore pedagogico dell' idealismo, è pur vero che non appena si ponga una distinzione ed una discriminazione chiara e netta tra ciò che può essere utile dire ai fini pedagogici e ciò che veramente è, la pedagogia non ha più ragione di dare questo appoggio all' idealismo. Altro è credere per es. che sia socialmente utile coltivare l' idea di una giustizia assoluta, altro è dar da intendere *nella filosofia* che la giustizia è veramente assoluta. Non appena un puro spirito di verità si disvincoli dal confuso dottrinarismo teorico-pratico, la necessità pedagogica perde assolutamente il diritto e la possibilità di sostenere validamente i diritti dell' idealismo.

E del suo carattere estetico.

E lo stesso si dica riguardo al carattere estetico dell' idealismo. Il fatto che i valori assoluti della morale abbiano comune con i valori estetici il carattere indefinito ed incondizionato del loro impulso e che quindi molte volte si confondano con essi e si rafforzino per questa loro apparenza estetica, non toglie che sia necessario distinguere ad un certo punto se un impulso indefinito viene apprezzato sotto il rispetto *estetico* o sotto il rispetto *morale*.

Si può sciogliere un inno al *bel gesto* di colui che, quando è definitamente perduta una battaglia ed è assolutamente inutile affrontare un altro rischio, pur si fa uccidere *invano,* si può sotto il rispetto morale apprezzare l'uomo che con questo atto ha rivelato che tanto più sarebbe stato capace di morire *utilmente*; ma l'apprezzamento dell'atto in sè, è estetico, non morale e noi non detteremmo in base ad esso la norma morale che ci si deve far uccidere anche inutilmente. La bellezza del gesto viene generalmente confusa con la moralità dell'atto negli impulsi ideali, ma questa confusione è momentanea. La critica separa i due apprezzamenti e la proiezione del valore morale viene di nuovo a decadere quando l'apprezzamento estetico non confonda la sua luce con quella dell'apprezzamento morale.

Le debolezze del momento idealistico.

Pertanto, di fronte ai valori pseudo-proprii l'atteggiamento idealistico dello spirito, benchè sia sostenuto e rafforzato da necessità pedagogiche, benchè sia illuminato dalla sua parentela con l'emozione estetica, non per questo è l'atteggiamento più saldo e definitivo dello spirito.

Se il momento idealistico ha per sè alcuni elementi di forza, ha in sè due grandi debolezze: quella di essere fondato sopra una illusione, e quello di essere contrario agli interessi della vita.

Per quanto l'inganno che crea gli ideali assoluti sia universale e necessario, per quanto sia bello, esso è un inganno nel quale lo spirito non può fondarsi più quando esso sia svelato, e per quanto sia splendida la fiamma che accende lo spirito nella conquista dei valori assoluti, è fiamma che se non si estingue a tempo consuma e distrugge la vita.

Ancora una volta mi sovviene l'immagine di colui che percorrendo sulla nave la curva del mondo crede di

procedere secondo una linea retta la quale, sfiorando l'orizzonte visibile si sprofondi nel cielo, nell'infinito. Il procedere realmente in quella retta infinita con l'azione, col desiderio, con l'idealità, è uno splendido gesto, ma esso porta fuori della terra, è la negazione della vita, è mortale, e il momento che deve trionfare è quello del necessario ritorno alla curva.

E l'uomo a cui per secoli e secoli la filosofia ha profferto come valori indefiniti dei valori pseudo-proprii che oggi ancora l'idealismo ci propone come valori assoluti e che sono proiezioni di impulsi funzionali, apprende forse ora soltanto che più del momento in cui lo spirito si slancia dietro alle sue illusioni sulle varie parvenze dell'assoluto, è santo e fecondo il momento in cui l'impeto vano, che sorpassò il suo perchè, decade e l'impulso, che parve infinito, ritorna alla sua funzione reale.

Io non ho voluto tralasciar di notare quanto vi sia di bello in questo trascendere degli impulsi oltre il loro termine, ma pur troppo questa confusione di valori estetici con i morali ha fatto sì che si imponessero delle *proiezioni* inutili contro l'interesse della vita ed è costata a tutti gli uomini una immensa parte della loro energia. Quanta dispersione di forze, quanto agitarsi inutile di desiderio, quanto fiorire di sogni vani, quanto aggrovigliarsi di errori, quanta distruzione di esseri per questo perpetuo errore che mille e mille volte ha sottomesso la vita ai valori che erano fatti per la vita e ha sottomesso le collettività ai valori che avevano per fine le collettività stesse!

Di momento in momento nel faticoso procedere dell'evoluzione umana l'uno o l'altro valore funzionale si è come irrigidito in un valore assoluto; qui il cibo, là l'amore sensuale, qua la guerra e là la ricchezza, ora il piacere ora la purezza dei sensi, ora la giustizia ora la misericordia, ora l'autorità ora la libertà, ognuno di

questi valori funzionali è diventato per qualche tempo un idolo e ad ogni idolo si sono sacrificate infinite energie ed ecatombi di vite. *L'uomo esaurisce la parte maggiore delle sue energie a trascinare come pesi inerti e vani di là dalla méta gli strumenti che aveva assunto per conseguir quella méta.*

Il paragone della zattera di Buddo.

Ad ogni valore della vita si può applicare il paragone della zattera dettato dalla sapienza di Gotamo Buddo.

Egli finge che un viandante giunto ad un fiume, non sapendo come attraversarlo, si costruisca a gran fatica una zattera e per mezzo di essa, aiutandosi con mani e piedi riesca a traghettare e, giunto all'altra riva, preso di riconoscenza e di ammirazione per la sua zattera, se la carichi follemente sul dorso e prosegua, con lo strumento inutile, diventato un carico pesante, il suo viaggio terrestre.

Quante invisibili e gravi zattere noi non portiamo in ogni momento della vita, in ogni momento della storia, sul dorso! Ogni volta che una norma funzionale diventa assoluta, ogni volta che un impulso strumentale ci viene imposto come valore in sè o una istituzione o una legge che fu utile un tempo si irrigidisce e si cristallizza, è una grossa zattera che ci viene a gravare sul dorso e sotto la quale spesso rimaniamo schiacciati. Ancora e sempre uno strumento che doveva portare la vita da sponda a sponda, diventa un peso che domina e che opprime la vita!

Quindi è che quando lo spirito ricorregge il suo slancio immediato che lo sospingeva indefinitamente per la via iniziata, quando esso coscientemente o incoscientemente riconduce al suo limite strumentale un valore e distrugge una « proiezione », è come se, rinsavito dal suo folle proposito, getti via il peso della zattera che più non giova e riprenda il suo cammino più spedito e più libero.

Questi momenti di ribellione contro i falsi assoluti, contro i valori irrigiditi nella morale umana, sono sempre momenti di liberazione nei quali lo spirito sente di rivivere in forma più sana sottraendosi all' impulso meccanicizzato della tradizione storica o morale.

La spinta delle proiezioni e la forza d' inerzia.

In verità, per quanto il dirlo sembri strano, questo movimento di ribellione o di rivoluzione, questo momento di abbandono delle proiezioni ha più l' impronta della vita spirituale e della spirituale interiorità di quanto non l' abbia il momento in cui domina un falso valore assoluto. Lo spirito *è più vivo* quando distrugge le *proiezioni* che non quando le crea o le segue.

Non è forse per una *forza d' inerzia* della sua spinta che esso prosegue nelle *proiezioni*? Non è forse questo procedimento simile in tutto ad un procedimento meccanico, cieco, che procede senza un fine per un solo impulso *inconsapevole*, per una *vis a tergo*? L' impulso che nei valori funzionali fu diretto ad uno scopo o ad una funzione, nelle proiezioni è divenuto l' avanzo meccanicizzato della spinta funzionale, e quando le *proiezioni* decadono decade appunto, si potrebbe dire, ciò che vi è di meccanico nel procedimento spirituale.

L' abitudine vana, la tradizione morta, il valore che procede senza avere più un fine consapevole, l' impulso istintivo che va innanzi senza tener conto della funzione, tutte le « proiezioni » dei valori insomma, sono appunto ciò che vi è di meno spirituale nello spirito e per uno strano contrasto quella direzione di pensiero che apparisce più gelosa custode dei diritti dello spirito è quella appunto che predilige e difende questo meccanico prolungarsi dei valori oltre la loro funzione. Ad essa sembra preferibile che la giustizia ad es. sia un impulso a render male per male senza un perchè, eternamente, così come ad una azione meccanica segue una azione meccanica,

anzichè pensare che essa sia diretta dallo spirito collettivo alla determinata funzione di epurazione e di difesa.

In tal modo l'idealismo morale finisce con l'assumere inconsapevolmente per lo spirito le forme della vita meccanica perchè la *forza d'inerzia* è la generatrice dei falsi valori assoluti. E di fronte ad esso il funzionalismo che dello spirito e dei diritti di esso assai meno pretendeva di sapere o di parlare, distruggendo le proiezioni dei valori, rende ai valori stessi quella finalità o quella ragion d'essere dalle quali l'idealismo li avea separati. Questo avea creduto di collocare i valori morali in un mondo superiore ed invece li avea riavvicinati nella forma e nelle conseguenze ai procedimenti ciechi ed inconsapevoli del mondo materiale.

Il momento funzionalista è più profondo di quello idealista.

Ma anche per un'altra ragione il momento in cui una *proiezione* decade e un falso assoluto si spezza deve essere considerato come un momento di evoluzione superiore rispetto a quello in cui la *proiezione* trionfa. Il momento delle proiezioni dei valori è il momento della inconsapevolezza degli scopi, è il momento in cui l'uomo non si dà ragione dei suoi atti, esso è, quando anche si manifesti nella attività superiore dello spirito, un momento impulsivo e istintivo. Lo spirito che segue indefinitamente e fuori della funzione il suo impulso verso la giustizia si trova nelle stesse condizioni dell'individuo che segue indefinitamente e fuori della funzione il suo impulso verso la soddisfazione dei sensi. L'uno e l'altro soddisfano *ciecamente* ai loro impulsi e se l'uno pare generalmente più alto e più degno dell'altro, ciò è soltanto perchè l'uomo medio si rende ben conto del carattere funzionale del cibo e non si rende conto del carattere funzionale della giustizia.

All'istinto che procede in forma rettilinea lungo l'impulso spontaneo si contrappone direttamente l'intel-

igenza che invece tanto più è raffinata quanto più direttamente e strettamente adatta i mezzi alla funzione, quanto più *flessibilmente* plasma quelli su questa e quanto più mira lontano nella concatenazione degli scopi. Le caratteristiche dell'istinto sono la rigidità e la inconsapevolezza dello scopo; quelle dell'intelligenza sono la consapevolezza e la flessibilità.

L'intelligenza come forza di distruzione delle "proiezioni".

L'intelligenza maggiore o minore degli animali non è in fondo se non la maggiore o minore capacità che essi hanno di modificare via via le loro azioni sì che esse rispondano sempre più efficacemente e dirittamente alla loro funzione. L'animale meno intelligente è quello che reagisce meccanicamente allo stimolo sempre allo stesso modo; l'animale più intelligente è quello che, variando le condizioni della vita, modifica a volta a volta e modera e piega il suo impulso in modo, non da soddisfare indefinitamente ad esso, ma da dirigerlo strettamente alla sua funzione senza insistere mai nei mezzi quando deviano dagli scopi, senza abbandonarsi alle *proiezioni* degli istinti.

Ora appunto nella distruzione delle *proiezioni* la flessibilità dell'azione intelligente prevale sulla rigidità dell'azione istintiva.

Chi volesse riguardare la legge delle *proiezioni* dall'alto di una costruzione metafisica, potrebbe dire assai di più, potrebbe dire cioè che l'intelligenza sembra penetrare nella vita organica *appunto* per render più flessibili i procedimenti dell'istinto, appunto per distruggere le *proiezioni*, si potrebbe dire che la capacità di ricordare e di prevedere largamente e il rendersi conto delle proprie azioni serve precisamente a correggere di continuo gli impulsi rettilinei dell'istinto, sì che essi seguano, per quanto è possibile, da vicino la funzione alla quale sono diretti senza perdersi dietro gli stimoli falsi e senza esaurirsi negli sforzi inutili non funzionali.

Fecondità del momento funzionalista.

Certo nella concezione finalistica della natura l'impulso delle proiezioni deve considerarsi sempre come non *finale* e quindi aberrante e il momento della loro distruzione deve essere considerato come più fecondo e più spirituale che non quello del loro trionfo.

Nell' ipotesi meccanica poi, se non si può esaltare in questa forma la distruzione delle *proiezioni,* in quanto non si può parlare di uno scopo subcosciente dal quale la *proiezione* devii, si deve però riconoscere infallibilmente questo *risultato,* che le *proiezioni* sono la morte e gli impulsi funzionali la vita, che le une conducono alla distruzione le altre alla esplicazione completa dell'attività vitale e non si potrà disconoscere il maggior valore di quei momenti che distruggono le proiezioni di fronte ai momenti nei quali si inseguono i falsi assoluti, senza disconoscere in pari tempo il valore della vita.

Comunque, in questo grande ritmo che segna la vita e il destino dei valori pseudo-proprii, *il secondo momento,* l' attenuazione o la distruzione delle *proiezioni,* rappresenta un progresso ed un vantaggio vitale di fronte al primo. Per quanto sia difficile, per non dire impossibile, che non si creino le proiezioni dei valori, per quanto sia inevitabile che una riflessione fondata soltanto sulla testimonianza della coscienza non le esalti facendone degli ideali assoluti, la vita trionfa veramente, non quando i falsi assoluti la dominano e la trascinano, ma quando essa li sfronda e li svela e si libera dalla loro tirannia.

La vita sarà tanto più avvantaggiata *quanto più per ogni valore il ritmo dei due momenti sarà rapido.* Quanto meno durevoli e rigide saranno le proiezioni dei valori, quanto più facilmente lo spirito abbandonerà il cammino rettilineo dei falsi assoluti per tenersi stretto alla curva dei valori funzionali, tanto più la sua energia sarà ben diretta e completamente utilizzata.

L'idealismo prolunga il primo momento del ritmo dei valori.

Il pericolo grave che è chiuso nell'idealismo morale è appunto questo: esso tende a *prolungare* il primo momento del ritmo, a irrigidire saldamente le proiezioni dei valori, e la grande superiorità delle correnti morali critiche e funzionaliste che attingono le loro premesse dalla scienza senza tenersi paghe alla fallace testimonianza della coscienza, sta appunto nell'*accelerare il ritmo dei valori,* nel far sì che le proiezioni morali sottraggano la minor quantità possibile di energia.

A torto dunque alcuni di coloro, che pur avevano visto chiaramente gli assoluti della morale crearsi proprio col processo da me indicato e li avevano riconosciuti come impulsi funzionali divenuti in seguito attivi di per se stessi, a torto, dico, *si compiacquero* di questa trasformazione e, cedendo al fascino dell' idealismo morale, proclamarono che i valori morali essendo da prima un mezzo, *devono* diventare fine a se stessi.

No. Se essi sono valori strumentali, se la legge delle proiezioni li irrigidisce in valori assoluti, il processo sano della vita non finisce qui, ma deve procedere riconducendoli alla loro funzione ed ai loro limiti.

Quei pensatori hanno riassunto il procedimento della morale nel noto paragone dell' avarizia. L'avaro, desiderando dapprima il danaro per i suoi scopi finisce col desiderarlo in se stesso. Così accade, hanno detto, delle virtù; ma non hanno sentito che così l' avaro come colui che desidera dei valori morali in sè, deviano ugualmente dalla normalità della funzione, sono ugualmente aberranti e la maggior simpatia che ci ispira il secondo rispetto al primo non ci dà diritto di credere che questo sia arrivato ad uno stadio definitivo e quello ad una deviazione caduca.

La simpatia idealistica ha velato dinanzi a costoro l' altro processo che ha luogo dopo che questi valori assoluti si sono affermati nella coscienza, il processo che li distrugge.

Inevitabile fissarsi del momento idealistico per i veri valori propri.

Ho messo l'una di fronte all'altra le due concezioni della morale che derivano dai due momenti del ritmo degli ideali. Ho mostrato come l'idealismo addensi l'ombra sacra intorno ai valori facendone degli idoli, e come il funzionalismo critico, quando quell'ombra si dissipa, sopravvenga a demolire quegli idoli.

Ma tutta questa lotta si agita di necessità intorno ai valori pseudo-proprii, intorno a quei valori dei quali la coscienza ignora, ma la scienza conosce il perchè. Il processo di distruzione dei valori assoluti si ha dove la funzione di questi valori si rivela. Ma di quei valori che non rivelano il loro perchè, la loro ragione e la loro funzione *neppure* alla scienza, di quei valori veramente inesplicabili, *dei veri valori proprii*, che cosa possiamo dire?

Se una spinta sorge in noi senza che nessuno possa spiegarla, se una corrente della realtà, o sia volontà di altri spiriti o sia una semplice direzione del mondo, ci attrae senza che nessuno possa dirci a che miri quella corrente, dove sia il suo termine, quale sia il suo perchè, se l'impulso che ci guida è un mistero per ogni senso e sotto ogni aspetto inviolato, non sfuggirà esso necessariamente a questa severa critica funzionalista?

Se un impulso *veramente misterioso* agisce nello spirito, sia che esso sorga spontaneamente dalla inesplorata profondità del nostro essere, sia che esso venga suscitato da un moto veramente misterioso ed indefinito che pervada e diriga la grande realtà, esso è incriticabile e inattaccabile.

Di fronte ai valori *veramente* misteriosi e finchè essi son tali, l'atteggiamento idealistico, il riconoscimento dell'assoluto è legittimo ed incrollabile.

In che senso l'idealismo sia insuperabile.

Ed il mistero non può esser mai del tutto eliminato. Man mano che la scienza progredisce e si fa strada get-

tando la sua luce dissolvitrice sui falsi ed illusivi assoluti della coscienza, essa *respinge indietro il mistero*, *non lo distrugge mai*, essa lascia di necessità un residuo di ombra e in quel residuo di ombra palpita e vive inviolato il senso di un misterioso impulso indefinito che ci domina e ci sospinge.

Quando la scienza svela la funzione dei nostri valori essa non fa che spostare il mistero dal valore nella funzione dirigendo più strettamente la volontà verso la funzione stessa. Ma l'impulso diretto alla funzione e per essa alla vita è esso pure in ultima analisi un impulso misterioso indefinito e senza perchè. La conoscenza, per rifarmi alla imagine grafica che ho usata, devia lo spirito dalla retta e lo riconduce alla curva, ma la curva è *altrettanto misteriosa* e indefinita quanto la retta. Si è distrutto *il falso mistero* ma non *il mistero*; si è detto alla coscienza: quel tuo impulso che tu proietti nell'assoluto è diretto a questa funzione; e si è portata la volontà a dirigersi più strettamente alla funzione, ma la funzione è a sua volta il momento di un impulso che prosegue ancora per altri effetti, via via, indefinitamente.

Si è detto alla coscienza: quel cibo desiderato che a te sembra valore assoluto, serve alla vita, quella sete di giustizia che ti sembra indefinita, serve alla vita sociale, ma l'impulso alla vita organica che ha come suo momento la fame e l'impulso alla vita sociale che ha come suo momento la sete di giustizia, dove terminano e perchè esistono? Quali sono i loro limiti?

Così lo spirito abbandona di continuo nei momenti di critica i *falsi misteri* che aveva adorati nei momenti idealistici, ma in realtà anche i momenti critici non fanno che svelare misteri nuovi.

Si sbaglia sempre quando si creda alla coscienza che pretende di sapere dove sia il mistero, ma si sbaglia egualmente quando si pensi che la scienza possa *distrug-*

gere questo mistero. Altro è togliere alla coscienza il diritto di giudicare *da sè sola* del carattere indefinito e assoluto degli impulsi, altro è negare che vi siano impulsi indefiniti e assoluti. L' ignoto non è quello che si disegna sul breve orizzonte della nostra coscienza, esso è semplicemente più in là, e portare lo spirito dalla adorazione del mistero falso all' adorazione del vero mistero, dalla soggezione dei valori *pseudo-proprii* a quella dei *veri valori proprii*, è, in fondo, tutta l' azione di questa morale critica e funzionalista.

Vediamo come essa proceda.

CAPITOLO XIII.

La costruzione della morale.

Al principio della seconda parte di queste mie considerazioni io ho detto: Due sono i tenui ponti che ricongiungono il mondo della conoscenza al mondo dei valori ed attraverso ai quali la visione di ciò che è diventa norma e direzione della volontà: due ricollegamenti non già logici, ma psicologici, l'uno costituito dall'azione che il semplice *apprendimento* delle direzioni oggettive e dei valori esterni esercita sulla nostra volontà piegandola nel loro senso, l'altro costituito dall'effetto che la *spiegazione* delle direzioni della realtà e dei nostri stessi valori esercita sulla volontà nostra.

Riepilogo

Mi sono fermato particolarmente a considerare gli effetti della spiegazione delle direzioni nel caso speciale nel quale queste direzioni sono valori umani: ho mostrato come questi valori, a seconda che siano esplicati o inesplicati, prendano una importanza e un carattere molto diversi; ho mostrato come il loro stesso impulso venga trasformato di fatto quando la conoscenza oggettiva viene a togliere loro il carattere di impulsi indefiniti che la coscienza nella sua cecità aveva loro attribuito. Ho mostrato che questa trasformazione, prodotta dalla conoscenza del mondo oggettivo, consiste nel far decadere le *proiezioni dei valori*, cioè la parte non funzionale del loro impulso.

Con queste considerazioni io penso di avere ad un tempo messo in luce un fatto di notevole importanza per la scienza etica ed eliminato il fallace metodo di

quell'idealismo morale che fonda sulla sola testimonianza della coscienza tutta la costruzione della morale. Ho insistito su questo punto perchè l'idolatria della *testimonianza della coscienza* in base alla quale si crede di poter affermare definitivamente il carattere assoluto di certi valori morali, diventa di solito per uno strano complesso di circostanze, l'ostacolo maggiore alla vera esplicazione della attività morale, impedendo quel processo di armonizzazione della volontà umana con la realtà nel quale appunto consiste, secondo me, la vera moralità.

Gli organi della morale.

Questo processo di armonizzazione è duplice in quanto per due vie, come abbiamo visto, la visione della realtà oggettiva (o di quella che appare allo spirito come realtà oggettiva) modifica i valori proprii.

Lo spirito si presenta di fronte alla realtà con certi impulsi spontanei ed immediati e la visione della realtà tende a modificare questi impulsi assimilandoli alle direzioni esterne. Lo spirito si presenta con valori che sente come indefiniti ed assoluti e la visione della realtà tende a ricondurre questi valori nei loro limiti funzionali.

Questi due processi sono i due soli veri *organi* della morale. La spontaneità primitiva dell'impulso, i valori primitivamente ed ingenuamente dati come assoluti dalla coscienza sono la materia prima che la critica morale elabora e trasforma.

L'impulso spontaneo ed immediato rappresenta un primo momento irriflesso di fronte all'impulso accordato con le direzioni della realtà, ed il cieco abbandonarsi dello spirito ai valori che la coscienza dà per assoluti rappresenta un primo momento irriflesso di fronte alla critica che riduce i valori alla loro funzione ed elimina le loro proiezioni.

Su quella massa disordinata di impulsi che rappresenta l'attività spontanea ed immediata dello spirito la

visione della realtà opera dunque le sue trasformazioni e da una parte chiama lo spirito a muoversi con l'universo, dall'altra, quando lo spirito crede erroneamente di seguire un impulso indefinito ed assoluto, demolisce questo assoluto fallace. Questa in poche parole la possibilità di azione che le *conoscenze* hanno sulle direzioni delle volontà.

La scala delle direzioni oggettive.

Ma non basta. L'effetto della spiegazione delle direzioni sulla volontà nostra non deve essere esaminato soltanto nel caso in cui queste direzioni sono dei valori collettivi umani più o meno ampii o nel caso in cui sono valori individuali. Se noi ci affisiamo nelle direzioni dell'universo, nelle correnti che vediamo o crediamo di vedere nella realtà anche al di fuori o al di sopra delle correnti della volontà umana, il nostro spirito subisce l'attrazione più o meno sensibile di ciascuna di esse; ma in quanto lo spirito stesso viene sovente ad apprendere i limiti temporali o spaziali di queste direzioni, in quanto riconosce in esse un maggiore o minor grado di ampiezza e di profondità o di realtà in quanto le apprende come più o meno profondamente ed invincibilmente pervadenti l'universo, esso viene di necessità a subire *in diverso grado* la loro forza assimilatrice.

Una direzione oggettiva della grande realtà naturale non può essere sempre spiegata funzionalmente, come accade degli impulsi umani, ma può rivelare alla conoscenza oggettiva la sua superficialità, i suoi limiti, la sua breve estensione nello spazio e nel tempo. E questa rivelazione è necessariamente accompagnata da un attenuarsi, da un indebolirsi della interiore spinta adesiva che seguiva ed accompagnava nel nostro spirito quella direzione.

In quanto dunque nel mondo della realtà ci appaiono direzioni più o meno certe, più o meno estese, più o meno profonde, si viene a costituire nella visione del

mondo di ciascuno di noi una più o meno limpida e più o meno esatta *scala delle direzioni oggettive* e di fronte a questa scala anche i nostri impulsi suscitati rispettivamente da quelle direzioni, tendono a disporsi in una scala corrispondente.

La scala dei valori si plasma sulla scala delle direzioni oggettive.

È questo un processo lungo, complicato e male avvertito, mille volte intralciato dalle affermazioni violente dei nostri valori impulsivi ed immediati o falsamente dati come assoluti, ma che pure opera di continuo nello spirito. Continuamente attraverso tutti gli ostacoli la *scala dei valori di ogni individuo tende a plasmarsi sulla scala delle direzioni che egli vede nell' universo.*

La realtà prende con sè nei suoi moti la volontà nostra e la plasma, si potrebbe dire, a sua imagine e somiglianza, non solo in quanto con ciascuna delle sue direzioni suscita in noi un moto corrispondente, non solo in quanto riduce e limita i nostri impulsi indefiniti nell' ambito della loro funzione reale, ma in quanto ordina gerarchicamente i nostri valori in base alla gerarchia delle sue direzioni.

Quest' ultimo processo si potrebbe anche considerare come una terza azione trasformatrice della realtà sulla volontà, ma a chi ben riguardi esso appare unicamente come uno svolgimento naturale del primo semplice processo di assimilazione esercitato dalle direzioni.

Comunque, la critica morale è continuamente affaccendata a ricostituire in questa forma la gerarchia dei valori.

Se le nostre visioni del mondo ci presentano direzioni false o apparenti della realtà, queste creano egualmente impulsi che possono diventare valori morali: ma la continua revisione critica operata dalla morale, rivelando avanti allo spirito la falsità di quelle direzioni, svaluta i valori che le accompagnano. La visione erronea della storia, ad esempio, mostrando il cammino del progresso

diretto e all'affermazione definitiva della supremazia di un dato popolo, come avviene nella morale biblica, o verso lo stabilirsi di certi rapporti di eguaglianza tra gli individui, come avviene nella morale democratico-egualitaria, o verso certe forme di vita economica, come avviene nella morale socialista sindacalista, serve di base ad impulsi che hanno assunto il carattere di valori morali: ma la critica fa decadere questi valori morali solo se ed in quanto neghi la realtà e la *profondità* di quelle direzioni e mostri altre direzioni più ampie e più profonde di queste: ed infatti appunto sulla realtà e sulla profondità di quelle direzioni ferve sempre viva la lotta tra i partigiani e gli avversarii di queste forme di morale.

Sono moltissime le direzioni vere, ma superficiali, brevi ed anguste della realtà che la mente ristretta ed ignara vede come direzioni ultime e che si impadroniscono di tutta la volontà e plasmano dei valori morali; ma la conoscenza, rivelando al di sotto di queste direzioni brevi e fugaci altre direzioni più profonde, più ampie, più durature, viene a subordinare, per quanto lentamente e faticosamente, i valori suscitati da quelle direzioni effimere ai valori suscitati da queste direzioni più vere.

La direzione della volontà individuale costante domina il singolo atteggiamento individuale.

Una prima trasformazione in questo senso si ha già quando l'individuo subordina il suo impulso istintivo, momentaneo ed isolato alla direzione più generale e più costante della sua stessa volontà, quando cioè l'individuo rinunzia al suo desiderio singolo attuale per amore di ciò che egli prevede di volere più a lungo e più profondamente e che è il suo bene più vero. In questi limiti si svolge la morale individuale.

E a questo grado di critica si arresta in sostanza la morale epicurea la quale appunto consiste nel subordinare i valori attuali e di breve durata ai valori più durevoli e certi, mentre a questo grado non era giunta la

14

morale cirenaica che affermava invece ancora *la sovranità dell'istante* nella valutazione del piacere.

Le direzioni dei valori collettivi dominano la volontà individuale.

Ma, ecco che altre direzioni più durevoli, più costanti, più ampie si presentano allo spirito: i valori della collettività; ed ecco che non più i valori individuali, ma questi valori della collettività imposti all'individuo, diventano la norma più alta e sempre più alta man mano che all'individuo si rivelano le concordi correnti volitive di gruppi sociali progressivamente più ampi e grandiosi, quali la famiglia, il clan, lo stato, l'unità religiosa, l'umanità. È questo il vasto campo della morale sociale ed in esso v'è un continuo lavorío per sovrapporre ai valori suscitati dalle piccole direzioni sociali altri valori in accordo con le direzioni di unità sociali più vaste.

Le direzioni di evoluzioni storiche o biologiche e il loro contrasto con i valori collettivi.

Ma non basta ancora. L'uomo spinge la sua vista di là dalle consapevoli correnti della volontà umana nelle direzioni più profonde che seguono la linea del suo progresso storico, del suo sviluppo, della sua evoluzione spirituale e biologica e scopre così altre direzioni, non sempre espresse da valori umani, ma spesso più profonde e più vere e che modificano ancora una volta gli stessi valori sociali e talvolta li invertono.

Se in questo momento un grande numero di uomini, sia pure la loro totalità, è concorde nel volere per es. che non si sopprima e non si ostacoli in nessun modo la vita degli individui, questa norma non è ancora ultima e definitiva. Una direzione anche più profonda di quella segnata dalle concordi volontà attuali del genere umano può esser segnata da una inconsapevole evoluzione umana che si svolga attraverso i secoli e che neghi il valore assoluto della vita degli individui.

Una direzione evolutiva che trascenda l'attuale volontà degli uomini e che sospinga la specie attraverso vicende secolari e lunghe selezioni verso un tipo ulteriore e più forte di umanità, potrebbe benissimo esigere invece

che si trascurino gli inadatti a la vita, gli elementi inferiori del genere umano. E se si potesse proseguire ancora innanzi nella visione dell'universo e tutta questa vita dell'umanità ci apparisse, in una grande evoluzione cosmica, come il momento transitorio di un moto diretto ad un altro qualsiasi stadio più alto, questo ultimo moto tenderebbe a suggerirci il supremo valore, ad attrarre con sè la nostra spinta più profonda, il nostro consentimento che sarà sempre tanto più completo quanto più indefinito è il moto stesso della realtà che ce lo ispira.

L'armonizzazione della volontà con la realtà.

Così via via attraverso tutta la visione del mondo il processo costruttivo della morale stabilisce, come ho detto, *una scala di direzioni della realtà e di valori collettivi*, e mira a plasmare su di quella *la scala dei valori individuali* facendo che alle direzioni più profonde e più vere corrispondano i più profondi impulsi della volontà e che soltanto all'ultima indefinita direzione del mondo, qualunque essa sia, lo spirito aderisca indefinitamente con un senso di dedizione completa. In questo modo la più profonda volontà dell'uomo mira a immedesimarsi con la più intima direzione del mondo.

I falsi assoluti come ostacolo alla morale.

Questo plasmarsi della scala dei valori individuali sulla scala delle direzioni oggettive sarebbe immensamente più facile se le illusioni della coscienza non facessero credere ogni momento allo spirito di aver raggiunto l'assoluto in qualcuno dei suoi valori funzionali, se alla spinta che di continuo porta la volontà a foggiarsi sulle direzioni del mondo non si opponesse l'altra tendenza che di continuo devia lo spirito e lo induce a lanciarsi invece indefinitamente sulle *sue* direzioni attuali e coscienti dimenticando il loro perchè, il loro destino che le porta a decadere, il loro decorso limitato, la loro natura funzionale.

E contro questo ostacolo la morale agisce per mezzo del suo secondo organo, con la critica dei falsi assoluti, la quale attenua o distrugge le proiezioni e riconduce gli impulsi alla loro funzione. Questa è la parte più propriamente distruttiva della critica morale, la feconda distruzione per la quale lo spirito si libera via via dai suoi valori irrigiditi e ciecamente esaltati dalla coscienza: questa è la feconda distruzione degli idoli.

La distruzione dei falsi assoluti.

Lo spirito, nella sua sete dell' assoluto e dell' indefinito vuole ad ogni istante concretare questo assoluto nell'uno o nell'altro dei suoi piccoli valori funzionali. Queste parvenze dell'assoluto adorate e difese dagli spiriti tradizionali e religiosi o dalle menti stanche di inseguire la fluttuazione della realtà, cadono via via, ma attraverso una terribile resistenza, per opera delle conoscenze oggettive, e così per i due processi, per quello che attrae lo spirito nel senso della realtà e per quello che ricorregge le aberrazioni dello spirito stesso, la volontà è portata lentamente dallo sforzo della morale a coincidere sempre meglio con la realtà che si muove.

L' invincibilità del mistero nei veri valori proprii.

Ma è facile vedere che così l'uno come l'altro procedimento della morale, così quello costruttivo come quello distruttivo, portano sempre lo spirito ad aderire ad una realtà in sè misteriosa ed inesplicata.

Quando tutti i falsi assoluti della coscienza siano distrutti, quando la funzione di tutti i nostri valori pseudo-proprii sia rivelata, non si è per questo distrutto, ma solo spostato il *mistero interiore*. Come ho già detto, noi possiamo far vedere allo spirito il suo errore e fargli conoscere mille volte che un suo moto non è indefinito, ma termina in una funzione: con ciò non avremo fatto altro che spostare il mistero dal moto nella funzione; potremo distruggere innumerevoli valori pseudo-proprii e le loro proiezioni, innumerevoli idoli, ma i *veri* valori proprii,

quelli dei quali nè la coscienza nè la scienza conoscono il perchè e la funzione, conserveranno il loro mistero inviolato e non potranno essere attaccati in nessun modo dalla critica che svela le funzioni dei valori.

E nella direzione suprema della realtà.

Parimenti nel mistero *delle direzioni del mondo* noi potremo portare molta luce rivelando le direzioni false, brevi, apparenti, limitate, e potremo così distogliere lo spirito dal seguirle indefinitamente, ma troveremo alla fine delle direzioni senza limite, intime, profonde, ultime e misteriose.

Queste ultime direzioni misteriose e indefinite potranno apparirci più vicine o più lontane, l'interpretazione della realtà data da questo o da quel pensatore potrà collocarle nella evoluzione umana o nella totale evoluzione organica, nella evoluzione cosmica o nelle semplici direzioni della volontà collettiva, per gli uni l'ultima *direzione* esistente nel mondo sarà la semplice spinta concorde degli uomini verso il piacere, per gli altri sarà la creazione di una umanità superiore, altri crederà ad una evoluzione che involga oltre che l'uomo anche l'universo e comprenda anche la materia bruta e vite cosmiche superumane, ciascun individuo potrà vedere, a seconda delle sue diverse concezioni della realtà, direzioni più ristrette o più ampie; ma comunque a un certo punto apparirà una direzione che è la più profonda e la più vera, l'ultima, e a quella direzione corrisponderà nell'interno dello spirito un impulso, un valore, *e questo valore si costituirà incriticabilmente come valore supremo.*

Il valore supremo è quello che si accorda con la direzione veramente ultima e misteriosa.

La morale cerca dunque tra i valori che si danno per inesplicati il residuo *veramente inesplicato,* cerca tra le direzioni della realtà che sembrano indefinite quelle che sono *veramente* indefinite. Essa non compie nessuno sforzo per creare il dovere, per creare il valore supremo, il suo sforzo principale è quello di *eliminare* invece la fallace autorità dei falsi doveri e dei numerosi valori

che si danno spontaneamente per assoluti e di subordinare gli impulsi suscitati da direzioni false o superficiali che appaiono nella realtà agli impulsi che seguono le direzioni più profonde e più vere. La sua opera, anche nel processo più propriamente costruttivo, è in massima parte distruttiva, il suo scopo non è di rivelare una ultima verità, ma di condurre lo spirito alla *vera soglia del mistero*, là dove l'impulso intimo dello spirito che sembra assoluto o l'impulso esteriore della realtà che sembra indefinito resistono ad ogni sforzo di subordinarli ad altri impulsi e ad ogni critica funzionalista, là dove è bello ed è *inevitabile* consentire con la realtà senza perchè e senza limitazioni, là dove diventa veramente legittimo quell'atteggiamento di intima e indefinita adorazione e dedizione che l'errore della coscienza e l'ignoranza della realtà anticipano di fronte ai valori pseudo-proprii e di fronte alle direzioni apparenti o momentanee della realtà.

Se si debba riconoscere necessariamente qualche direzione nella realtà.

La morale è dunque una rivalutazione del mondo suscitata dalla visione integrale dell'universo e il valore supremo è semplicemente l'impulso suscitato dalla più profonda direzione della realtà.

Se non che possiamo noi aver fiducia che dalla visione integrale dell' universo risulterà *una direzione* suprema, ed *una sola?*

Che da ogni concezione del mondo debba risultare una qualche direzione a me pare indubitabile. Quelle dottrine metafisiche che hanno visto nell' universo il disordine e la contradizione hanno visto questo disordine *fuori dell' uomo* o almeno fuori dell' individuo, non hanno potuto negare *ogni direzione*; hanno detto in fondo che le *sole vere direzioni* sono quelle della volontà umana o, nel caso estremo, quelle della volontà individuale. Queste concezioni del mondo hanno soltanto ristretto (non è il caso qui di discutere con quanto diritto) il campo delle

direzioni al *mondo umano,* e soltanto sugli impulsi umani hanno plasmato il valore supremo. Ma quando anche un pensatore ha ristretto la sua visione di impulsi costanti agli impulsi della sua volontà individuale, egli ha pur sempre ammesso con ciò *una direzione* nel mondo e la stessa vita e lo stesso pensiero di un individuo *implicano di necessità* una certa costanza nelle direttive della volontà.

Il problema sta tutto nel sapere se le direzioni che esistono nel mondo siano più lontane o più vicine, più ristrette o più ampie, se esse si manifestino solo nei moti costanti del nostro spirito individuale e nelle volontà collettive attuali o anche nei moti della storia, se esistano soltanto nel mondo umano o anche nella natura e nell' universo, ma la negazione assoluta di *qualsiasi* direzione nel mondo non è praticamente possibile.

Come ho già accennato in altra parte di questo scritto, i diversi sistemi morali che si combattono tra loro divergono sostanzialmente nel determinare la suprema direzione della realtà, ma una filosofia che negasse veramente ogni direzione, dovrebbe negare anche i valori individuali e quindi praticamente l'individuo stesso.

È dunque legittimo che noi ci attendiamo in ogni filosofia sincera la visione di una qualche direzione più o meno ampia. Naturalmente se questa direzione si vede esclusivamente nella volontà propria disconoscendo tutte le altre direzioni della realtà umana o extra umana, il valore supremo si confonderà con il nostro più profondo impulso individuale, ed avremo, come *caso limite,* della morale un assoluto egoismo. Ma questo caso limite non esclude affatto il principio generale del legame tra la direzione suprema della realtà ed il supremo valore.

Se ci si debba attendere di ritrovare nel mondo una sola direzione suprema.

Più grave forse è l' altro dubbio, se cioè la visione integrale del mondo debba presentarci di necessità *una sola direzione suprema,* se la scala delle direzioni che pervadono l' universo debba avere necessariamente un solo supremo gradino, se essa sia gerarchicamente ordinata secondo una unica serie, sì da poter ordinare in un' unica serie corrispondente i valori e stabilire a capo di essa un valore supremo unico.

Non esito a dichiarare che a mio parere questa necessità non si può affatto aprioristicamente affermare senza cadere in un dogmatismo grave. La visione del mondo potrebbe benissimo rappresentarci nelle ultime profondità di esso due o più direzioni diverse non coordinate tra loro, non subordinabili l' una all' altra, e nessuna delle quali quindi avrebbe il diritto di assumere risolutamente il dominio della volontà fissando nello spirito un unico valore supremo.

Lo stato di crisi morale.

Nel caso in cui la visione del mondo ci rappresentasse questo dualismo lo spirito nostro verrebbe a trovarsi in una continuata crisi morale. Una fluttuazione interiore della condotta corrisponderebbe necessariamente alla fluttuazione delle direzioni apparenti nella realtà. E se per morale si deve intendere, come alcuni vogliono, la unificazione della condotta, non esito a riconoscere che in questi casi una vera e propria morale non riescirebbe a costituirsi. La crisi morale, cioè il conflitto interno dei valori diventerebbe uno stato prolungantesi indefinitamente, come si prolungherebbe indefinitamente la crisi interna di uno spirito religioso che vedesse nell' universo l' opera di due potenze divine ugualmente forti e contrastanti tra loro e non potesse prevedere ad un tempo il trionfo o dell' una o dell' altra.

Questo stato di crisi morale par che si verifichi assai spesso in coloro che, rinnegando ogni direzione della

realtà al di sopra della vita sociale, si sentono poi sottoposti alla pressione delle direzioni dei diversi aggruppamenti sociali non sempre coordinate in una direzione unica e si sentono quindi attratti ora dalle direzioni, cioè dalle volontà, del *gruppo famiglia,* ora da quelle del *gruppo regione,* o del *gruppo classe,* o del *gruppo nazione* e non riescono a concretare in sè una vera e propria scala dei valori perchè non sono riusciti a stabilire una vera e propria gerarchia delle direzioni.

È però opportuno notare che nella maggior parte di questi casi e in genere nei casi nei quali ci sembra che lo spirito non riesca a stabilire un valore supremo a capo della gerarchia dei suoi valori, l'individuo in realtà non fa altro se non trasformare rapidissimamente la sua scala dei valori. Gli accade semplicemente che in momenti diversi della vita (spesso assai ravvicinati tra loro) il valore supremo *si cambia* e si cambia perchè *momentaneamente* l'una o l'altra direzione della realtà è apparsa come dominante e ha prodotto una più profonda emozione. Anzichè una vera e propria mancanza di gerarchia nelle direzioni della realtà e nei valori noi abbiamo semplicemente un rapido trasformarsi di queste gerarchie che nel filosofo è più difficile, ma che è molto più facile nell'uomo comune.

Il caso di un perfetto equilibrio di forza tra diverse direzioni che appaiono nella realtà è un caso molto teorico. Il semplice occasionale concentrarsi dell'attenzione sull'una o sull'altra direzione basta a dare quasi sempre all'una o all'altra di esse una maggiore chiarezza e quindi una maggior forza e quindi una prevalenza gerarchica, e se anche questa gerarchia non si fissi stabilmente nell'individuo, essa però è praticamente in ogni singolo momento presente ed attiva.

Direzione inesplicata dello spirito e direzione della realtà oggettiva.

Considerando il fatto che i processi della critica morale sono, come abbiamo visto, due e che agiscono in certo modo indipendentemente l'uno dall'altro, ci vien fatto di pensare che essi debbano far capo il più delle volte alla costituzione di due diversi valori supremi. Infatti da una parte la nostra visione del mondo costruisce una gerarchia delle direzioni oggettive e mette a capo di essa una direzione suprema, ma dall'altra la critica funzionalista dei nostri impulsi riduce via via i nostri valori funzionali dentro i loro limiti mettendo a capo di essi l'impulso senza funzione ed illimitato che troviamo al fondo del nostro spirito.

La più profonda ed inesplicata direzione dello spirito e la più profonda ed illimitata direzione esteriore della realtà oggettiva finiranno così con lo stare l'una di contro all'altra e sorgeranno due impulsi ambedue con la pretesa dell'assoluto, l'uno dal mistero interiore del nostro io, l'altro dal grande mistero del mondo. Lo spirito sarà necessariamente combattuto tra l'impulso indefinito, inesplicato e senza funzione che sorge su spontaneamente dall'intimo del suo essere e la forza assimilatrice che agisce su di esso movendo dalla più profonda direzione della realtà.

Qui si rivela in atto la grande antitesi dell'io e del mondo. Questa antitesi viene risoluta a priori a favore dell'impulso dello spirito da coloro che non si accorgono che la direzione oggettiva nel mondo si traduce essa pure (come mi sono sforzato di dimostrare) in tendenza e volontà nostra e che essa suscita accanto al primitivo impulso spontaneo un altro impulso adesivo alla realtà. Essi credono che lo spirito, lanciato nella sua via, sia indifferente alla visione di un universo il quale proceda eventualmente in senso contrario; ma poichè questa indifferenza non esiste, poichè accanto al valore inesplicato

e profondo sorgente su dalle interiorità del nostro spirito, sta l'impulso pure inesplicato e profondo *indotto* in noi dalla visione della grande realtà, noi avremo eventualmente due tendenze contrastanti nell'individuo, ambedue con i diritti dell'assoluto. Ma anche questa antitesi non è insolubile.

Confronto fra i due impulsi nella visione integrale del mondo.

L'uomo in quanto non è solamente volontà, ma anche pensiero, può riguardare in certo modo dal di fuori anche il più intimo ed inesplicato impulso del suo io, egli può obiettivare avanti a sè nella sua visione integrale del mondo l'impulso suo accanto all'impulso universale, può confrontarli, può domandarsi quale sia la maggiore delle due forze, quale delle due direzioni vinca o sia destinata a vincere, può domandarsi se nella grande compagine universale l'interiore valore che si manifesta nella volontà sua rappresenti realmente la direzione più profonda e prevalente, o se invece la direzione più profonda e prevalente sia mossa in altro senso e sia quella che si manifesta nelle grandi forze universali che stanno al di fuori e al di sopra dell'uomo e della sua coscienza.

Se egli in questa sua considerazione obiettiva vedrà l'intimo impulso dello spirito *prevalere* su tutte le direzioni del mondo, evidentemente egli identificherà con questo impulso il supremo valore. Ma se invece vedrà una direzione più profonda di quanto non sia la volontà umana, dominare l'universo e dirigerlo in un certo senso, egli dovrà, sebbene a traverso lotte e reazioni infinite, subordinare quel primitivo impulso dello spirito al nuovo valore *indotto* in lui dalla più profonda direzione della realtà.

Se ad es. dopo una lunga critica noi ritrovassimo in noi un impulso senza limiti e senza funzione: la volontà di vivere; e fuori di noi vedessimo invece una tendenza universale alla stasi, al perfetto nirvana dell'universo, il problema per determinare il valore su-

premo sarebbe uno solo, sapere *quale delle due forze sia la maggiore,* se la volontà di vivere nostra o la tendenza universale alla stasi, sapere quale vincerà quale prevarrà, e solo in base a questa soluzione si potrebbe determinare il valore supremo.

Parimenti se la onnipotente volontà di un Dio si trovasse in contraddizione con la più intima direzione del nostro spirito, sarebbe *questa* direzione che ne verrebbe svalutata e che dovrebbe cedere anche attraverso ogni ribellione ed ogni spasimo. La più profonda e vittoriosa realtà è sola degna di dettare il supremo valore, tanto se questa realtà vittoriosa sia lo sforzo misterioso dello spirito nostro quanto se sia il grande e non meno misterioso moto dell' universo esteriore.

Quale sia questa realtà vittoriosa non è qui il momento di ricercare, ma questo importava stabilire, che cioè la determinazione del valore supremo vien posta non in base alla sola conoscenza della spinta interiore spontanea, ma in base alla visione *integrale* del mondo che comprende anche i moti della grande realtà oggettiva.

La suprema spinta *spontanea* e la suprema spinta *indotta* devono venir a confronto fra loro. L' intimo impulso dell' uomo, la esigenza suprema del suo spirito, potrà esser coronata come *valore supremo* dalla morale soltanto se, riguardata oggettivamente nel complesso dell' universo in confronto con le altre direzioni della realtà, risulterà come la direzione più profonda. Il solo fatto della sua spontaneità e della sua forza non gli dà diritto alla definitiva affermazione di sè come suprema. Questo diritto gli può venire, ripeto, non dalla sua potenza subbiettiva, ma dal fatto che, riguardata oggettivamente, essa si presenti per avventura come la direzione più profonda di tutta la realtà.

Impossibilità di fissare un valore assoluto definitivo.

Ma la direzione suprema che noi apprendiamo nel mondo, qualunque essa sia, può essere mai veramente la *direzione assoluta*, l'ultima direzione della realtà? E il valore che noi in conseguenza di quella visione siamo indotti ad assumere come valore supremo sarà quindi l'ultimo, definitivo, *assoluto valore?* Chi può, profondando l'occhio del pensiero nella realtà, giungere a dire: « Questa è la direzione assoluta del mondo? » E chi può, ripiegandosi in se stesso e sui proprii valori, concludere mai: « Questo mio impulso per me inesplicato, è e *sarà sempre* irriducibile ad una funzione più alta? ».

Giunti per una qualsiasi delle due vie all' indefinito ed al mistero, chi può mai affermare di aver toccato ciò che vi è di veramente indefinito, *il mistero eterno?*

Nessuno può mai pretendere di enunciare la vera, ultima direzione delle cose e quindi il vero, immutabile valore assoluto. Si può soltanto ricercare *quale direzione appaia oggi agli uomini come la direzione più intima della realtà che ci suggerisce il supremo valore.*

Parimenti nessuno potrà mai affermare di aver trovato e definito tra i nostri valori spontanei quel valore che *non ha una funzione,* un perchè, un limite; ma potrà soltanto dire quale sia quel valore di cui oggi *non si vede* la funzione, il perchè, il limite. Nessuno potrà mai affermare che un dato valore è e sarà sempre assoluto; ma potrà solo dire quale valore oggi appaia alla coscienza *ed alla scienza* come inesplicato, irriducibile ad una funzione *e indefinitamente* valore.

Revisione perpetua del supremo valore.

La morale si arresta ad un certo punto sopra ad un valore *come se* fosse il valore definitivo e su di quello ricostruisce e critica gli altri, ma nessuno potrà mai violentare il bisogno che la scienza ha di avanzare e di approfondirsi e che domani potrà e dovrà far rifiutare e respingere come valore funzionale e limitato quello del quale oggi non si conosce il limite e la funzione. Ma

la conoscenza ha già fatto molto quando ha distrutto quei valori pseudo-assoluti che, essendo stati affermati un tempo *come se* fossero assoluti, sono stati poi scambiati effettivamente per tali [1]). Ha fatto già molto quando dall'immenso disordine dei nostri impulsi innumerevoli e contradditori ha costituito un'armonia, anche se questa non sia eterna, anche se una più profonda visione della realtà debba di qui a poco spezzarla per ricostituirne un'armonia nuova.

Questa necessità di contentarsi di quello che, con forma che sembra paradossale, si potrebbe chiamare un assoluto provvisorio, non infirma affatto e non deprezza il valore della morale, più di quanto la necessità di fondarsi su verità che non possono essere dimostrate assolute non infirmi e non deprezzi il procedimento della scienza.

L'importante è che la scienza sia sempre pronta a ricriticare quegli assiomi fondamentali e quelle forme che essa considera come verità prime, e che la morale sia sempre pronta a ridistruggere o ridurre alla loro funzione quelli che le appaiono oggi come ultimi valori.

---

[1]) Adopro a bello studio l'espressione *come se* (als ob) del Vaihinger. Tutta questa concezione dei valori pseudo-proprii, delle cristallizzazioni e delle proiezioni ideali dei valori si ricollega esattamente con la sua concezione generale dei principii scientifici e dei concetti accettati provvisoriamente come oggettivi e che hanno effetti pratici ed utili anche se veri non siano. (Vaihinger, *Die Philosophie des « als ob »*, Berlin, 1911). Si può aggiungere che le deviazioni dell'idealismo derivano semplicemente dall'insistere erroneo dello spirito negli *assoluti provvisorii* difendendoli ed imponendoli come assoluti reali e definitivi. Mi riserbo di mostrare in seguito come questa demolizione continua dei valori relativi che si irrigidiscono in valori assoluti corrisponda alla demolizione dei concetti e dei principii strumentali che si irrigidiscono e pretendono di costituirsi come espressione definitiva della realtà.

Possibilità di costruire una morale senza fissar una finalità universale.

Così attraverso processi varii e complicati, ma che in fondo si riducono tutti ad una adesione, ad una imitazione della realtà da parte dell'uomo, ad una dedizione di noi alle grandi direzioni dell'universo, si giunge alla costruzione della morale.

Vi si giunge senza la necessaria premessa della finalità esterna e senza processi razionali. Per creare una morale non è necessario veder nel mondo una finalità suprema, ma è necessario e sufficiente vedervi una *direzione*. Una direzione differisce da una finalità: questa è necessariamente l'espressione di una volontà più o meno cosciente, più o meno previdente e più o meno consapevole; quella no. La finalità fa prevedere più o meno chiaramente un termine ultimo in cui si posi lo sguardo, in cui si queti il moto, la direzione no: essa *procede* senz'altro. Una direzione è molto più indefinita, molto più indeterminata di una finalità, e lo spirito è attratto non solo dalla direzione di un volere misterioso che costruisca e diriga il mondo verso una sua méta, ma anche da una semplice, grande, irresistibile corrente che spinga il mondo in un certo senso.

Certo, se la direzione di questo universo ci viene rappresentata come emanante dallo spirito, e disegnato da un pensiero, o da un Dio, la potenza attrattiva delle sue direzioni assume una più intima forza di simpatia, una efficacia *maggiore*, ma questa forza attrattiva non fa se non rendere *più intensa* la forza assimilatrice che le semplici direzioni esercitano sullo spirito. La visione della finalità e quella della semplice direzione del mondo creano egualmente la morale, soltanto la prima assimila più facilmente e più risolutamente la volontà umana ai moti della realtà.

Il momento mistico di ogni morale.

Ma in conclusione si concepisca il mondo come si vuole, gli uni vi vedano vagamente delle direzioni della

natura alle quali lo spirito umano tende ad armonizzarsi, gli altri parlino pure di uno spirito universale al quale lo spirito individuale tende a ricollegarsi, altri parli di un Io assoluto al quale si armonizzi l'io individuale, di una volontà creatrice e divina alla quale si doni la volontà creata ed umana, o di un Kosmos con l'ordine del quale l'individuo si accordi; tutti costoro che adoperano tali diverse espressioni, non dicono in fondo se non la medesima cosa, che cioè la direzione volitiva dell'uomo si plasma sulle più ampie direzioni della realtà apprese per mezzo della conoscenza: essi non fanno che riaffermare il carattere necessariamente e *sostanzialmente mistico di ogni morale*, se per misticismo si intenda l'adesione dello spirito ad una realtà superiore *senza calcoli di interesse e senza intervento di ragionamento.*

La parte deduttiva e ragionale della morale.

Una volta fissato il supremo valore, la teoria delle virtù, la ricerca dei mezzi acconci per conseguire quel valore supremo, viene sviluppata poi con gli stessi metodi critici della economia poichè essa si svolge tutta nel campo dei valori relativi. Qui tutto il procedimento della morale ridiventa razionale, ridiventa simile a quello dell'igiene che, posto il valore della vita sana, discute alla stregua dell'esperienza e dell'induzione le norme più efficaci per attuarla.

Comincia allora l'altra parte della morale, quella deduttiva, nella quale il processo razionale e l'esperienza riprendono il loro dominio, l'altra parte diffusissima della quale qui non mi occupo; ma il nodo della tragedia è sciolto, *è sciolto nel momento mistico irrazionale* che è il punto centrale, quantunque spesso presupposto o inavvertito, di ogni costruzione morale. La ragione vien poi ad applicare i suoi mezzi tecnici al conseguimento del valore supremo, ricerca le vie adatte per procedere più speditamente nella direzione del supremo valore, ma

quella direzione è segnata da un fuoco misterioso che i piccoli sillogismi da sè soli non potranno accendere nè spegnere mai.

Da tutto ciò risulta chiarita anche la posizione della morale rispetto alla scienza.

La morale non è "una scienza,,.

La morale, nella parte del suo svolgimento che determina la scala dei valori ed il valore supremo, non è *una scienza* che possa collocarsi accanto alle altre e che debba esplorare una parte determinata della realtà. Nel suo momento essenziale e centrale essa non adopera neppure il metodo razionale proprio della scienza, essa si fonda sulla conoscenza, ma è piuttosto *l'effetto psicologico della conoscenza integrale del mondo sui valori proprii* (mentre l'economia è l'effetto logico della conoscenza sui valori relativi). Essa non ha un suo *speciale territorio* perchè i dati di fatto che essa elabora le vengono offerti dalle diverse discipline. La conoscenza dei valori immediati e spontanei le viene dalla psicologia e dalla sociologia, la conoscenza delle direzioni le viene dalla storia, dalla biologia, dalla cosmologia, e più specialmente dalla biologia le viene la conoscenza delle funzioni dei valori; ma se essa non ha un suo territorio di indagine ha però un suo *compito speciale* ed è quello di raccogliere e di mettere in luce nell' immenso campo dello scibile tutti i fatti capaci di modificare, suscitare, limitare, ordinare o distruggere i valori proprii.

È l'effetto psicologico della conoscenza sui valori propri.

La conoscenza, che è sempre una, si può coltivare con diversissimo spirito. Si può coltivare con un puro *spirito teoretico*, avendo di vista unicamente la conoscenza, o con *spirito economico* avendo di vista le sue applicazioni pratiche utili ai fini economici. Ebbene, si può coltivare anche con *spirito morale* avendo di vista l'azione che essa esercita sui valori proprii. Quando essa venga coltivata con questo ultimo spirito, quando si

Spirito teoretico economico e morale nella scienza.

15

costruisca la visione integrale del mondo appunto con l'interesse e con l'attesa rivolti alla modificazione ed alla critica dei valori proprii, la scienza generale del mondo diventa la *morale.*

Ma il problema della determinazione concreta della morale è praticamente tutto nella interpretazione della realtà. Tutte le discussioni vitali che si riferiscono al dovere o al valore supremo, si svolgono di fatto nel campo della conoscenza, sono in fondo discussioni sulle direzioni del mondo o sulla funzione dei valori, problemi di conoscenza oggettiva.

Escluso da una parte lo scetticismo che ignora la forza assimilatrice delle direzioni, escluso dall'altra quell'idealismo che ignora la critica funzionalista e fa appello esclusivamente alla coscienza per la determinazione dei valori proprii, escluso il presupposto della *indifferenza dello spirito alla realtà* e l'altro presupposto che l'ultima verità morale sia rivelata per la *testimonianza della coscienza,* si vede il problema della morale ricollegarsi strettissimamente col problema della realtà, e la norma della vita discendere direttamente dalla scienza del mondo. Non importa che la scienza del mondo, s'intenda scienza propriamente detta o metafisica, non ci dia l'ultima e definitiva realtà. In quella che in ogni momento accettiamo come realtà è sempre un fondamento psicologico per la nostra morale, una condizione necessaria e sufficiente per la enunciazione del supremo valore attuale.

La determinazione concreta del valore supremo.

Io so dunque ora *come* si costruisca la morale. So qualche cosa della grande sfinge che parla, so donde la sua parola tragga la sua meravigliosa potenza: so perchè le epoche diverse e le diverse genti credano di sentire sulla sua bocca diversi comandi che hanno tutti (o pretendono di avere) la misteriosa forza dell'assoluto, so

in qual modo dal mondo della realtà discenda la norma del dovere.

Questo era il principale problema che mi stava innanzi: indagare *come* si possa costruire una morale, indagare *come* si determini il supremo valore.

Ma a questa arida discussione di metodo mi sia lecito di far seguire anche l'esposizione, per quanto breve ed imperfetta, di questo metodo in atto, l'esposizione della mia concezione concreta del valore supremo.

Dopo avere spiegato in che cosa consista la forza del misterioso comando della sfinge, mi sia lecito dire *quale* sia il supremo comando concreto che a me sembra di sentire sulla sua bocca misteriosa, e quale sia la scala dei valori che deriva dalla mia attuale visione della realtà.

PARTE TERZA

CAPITOLO XIV.

I pretesi valori assoluti.

A) — I valori morali.

Valori dati generalmente come valori assoluti.

Volendo giungere a determinare il valore supremo soffermiamoci un poco innanzi tutto a indagare la natura e l'eventuale funzionalità di quei valori che oggi più facilmente e universalmente sono sentiti dalla coscienza e presentati dalla filosofia come valori proprii assoluti, quali ad esempio il valore della personalità, quello della libertà, della giustizia, della benevolenza, della temperanza, della sapienza e finalmente il valore che, se non nella filosofia esplicita, certo nella implicita, è più universalmente considerato come assoluto: il *piacere*.

La posizione del problema è, dopo quanto abbiamo premesso, assai semplice.

Sono questi dei veri valori *proprii* o sono valori pseudo-proprii? La coscienza potrà dirci che sono valori proprii, valori in sè, e sta bene; ma la sua testimonianza non è definitiva: la coscienza, che non sa nulla della loro funzione e quindi del loro limite funzionale, confonde la loro parte funzionale con la loro parte superflua ed inutile.

Le conoscenze oggettive assegnano a questi valori una funzione? Se sì, essi non sono valori assoluti e non sono destinati a rimaner tali neppure nella coscienza. Resterà la loro parte funzionale, ma la loro “ proiezione „ deve decadere. Se sono valori pseudo-proprii non solo la

testimonianza della coscienza non basta ad attestare il loro valore assoluto, ma sopratutto essi non hanno il diritto di costituirsi in *supreme esigenze dello spirito,* intervenendo come arbitri nella costruzione generale del mondo.

Sono valori pseudo-proprii.

Ora io credo appunto che tutti questi valori siano pseudo-proprii e che la conoscenza oggettiva riveli in ciascuno di essi un limite funzionale ed una *proiezione.*

Lo credo:

Primo: perchè ciascuno di essi, pur assumendo nella vita superiore umana dignità di valore in sè, si presenta nella vita inferiore come un impulso di evidentissimo carattere funzionale e con una enorme importanza vitale, che è quanto dire come uno *strumento della vita.*

E siccome sappiamo che ogni valore funzionale, specie se ha una grande importanza, *non può non apparire alla coscienza come valore proprio e indefinito,* abbiamo il diritto di inferire che questi valori assoluti sono valori funzionali illusivamente sentiti come valori *in sè.*

Secondo: Perchè questi valori sono considerati spesso come assoluti, ma solo teoricamente e momentaneamente. Nell'atto pratico da quelli stessi che li hanno affermati come assoluti essi vengono poi limitati e disciplinati in modo da farli più o meno consapevolmente *coincidere con la loro funzione.*

Terzo: Perchè lo stesso spirito che li ha posti teoricamente come assoluti li pone poi spessissimo con una strana cecità *a copie antitetiche,* in modo che essi si limitano reciprocamente e mentre si afferma che essi sono *indefinitamente* valori e *valori in sè,* la loro esplicazione perfetta non è poi, come sarebbe logico, la loro esplicazione *indefinita,* ma essi vengono a trovare un limite di equilibrio con un altro valore opposto.

Questo limite di equilibrio tra valori antitetici, limite che lo spirito fissa con i procedimenti più vari e con le

più varie giustificazioni, tende costantemente a coincidere con quel limite nel quale ciascun valore *è buon istrumento della vita.*

Il primo di questi argomenti non ha il valore di una vera e propria dimostrazione, ma ci dà una presunzione legittima per riconoscere nei valori pseudo-proprii dei quali trattiamo la idealizzazione di valori funzionali. Coloro che affermano ad esempio che la *personalità* è un valore assoluto (il che equivale a dire che la tendenza a conservare ad evolgere a rafforzare il proprio *io* non ha nessuna funzione ulteriore), non potranno negare che nei gradi e negli stadii inferiori della vita esiste una tendenza alla conservazione ed all'affermazione individuale la quale ha *in quegli stadii* un decorso determinato ed una distinta funzione di conservazione e di compimento e di sviluppo della vita individuale.

Sono valori funzionali di grande importanza che non possono non sembrare valori in sè.

Ora questa tendenza, la quale ha una funzione e un decorso determinato, quando sopraggiunge un grado di sviluppo psichico superiore, *non può non apparire* allo spirito stesso una tendenza assoluta e quindi *deve* presentarsi nella vita superiore la proiezione ideale di questa tendenza.

L'idealizzare, l'assumere come assoluto questo impulso funzionale è inevitabile. Nel nostro spirito noi dobbiamo aspettarci di ritrovare la “ proiezione „ di questo valore funzionale e la sua assolutizzazione. Ora, dove ricercare questa assolutizzazione se non appunto in quel sentimento del valore indefinito della personalità, nella gioia assoluta di esistere, di affermarsi di contro agli altri, di durare contro gli ostacoli, di aumentare la propria forza e nella tendenza che ci porta necessariamente a desiderare e a sperare una durata indefinita di noi stessi oltre ogni ostacolo, oltre la morte?

L'esempio del valore della personalità.

O dobbiamo pensare che, mentre tutti gli altri istinti hanno le loro “ proiezioni „ e si presentano alla coscienza come assoluti, solo l’ istinto della conservazione e dell’affermazione individuale resti invece sempre nei limiti della sua funzione, e che invece si presenti a un certo punto nello spirito, senza un perchè e senza uno scopo, un *valore della personalità* che non avrebbe nessun rapporto con quell’istinto per quanto già a prima vista si riveli appunto come l’ingrandimento e l’idealizzazione di esso?

Veramente una illusione non è mai svelata chiaramente se non quando è spiegata nella sua origine. La teoria generale delle “proiezioni„ non soltanto spiega l’illusione di questi ideali assoluti, ma dimostra come questa illusione *non potesse non sorgere*. Dato l’impulso funzionale alla affermazione individuale *non poteva non sorgere* la sua proiezione e questa non poteva essere appunto se non una tendenza ideale dell’individuo all’affermazione di sè stesso divenuta indipendente da ogni funzione biologica conservatrice ed una tendenza allo sviluppo e alla conservazione della personalità oltre i limiti della vita stessa.

Il valore della giustizia.

Questo ragionamento che abbiamo fatto per il valore della personalità si può ripetere per tutti gli altri valori accennati. Vi è nella coscienza, ad esempio, un impulso *assoluto* a far seguire alla colpa il dolore. Ora, per separare questo valore assoluto della giustizia da quell’impulso di selezione sociale che si rivela anche nelle convivenze sociali degli animali (quando ad esempio gli storni o le capre perseguitano o discacciano l’individuo ammalato dal loro gruppo) bisognerebbe pensare che questo valore sociale importantissimo, questo impulso contro l’individuo dannoso non abbia suscitato quella “ proiezione ideale „ che pur doveva necessariamente suscitare e che invece sia sorto un nuovo impulso senza perchè, che ci spinge di per se stesso a desiderare il male a chi nuoce

alla collettività, impulso che non avrebbe nè una spiegazione causale nè una spiegazione finale.

E lo stesso si dica della benevolenza, che, nelle forme più elevate dell'amore assume un carattere ideale altissimo; ma che non si può separare dall'impulso funzionale biologico a stringere dei vincoli sociali tra un gruppo di esseri viventi per le funzioni della difesa e dello sviluppo collettivo.

Il valore della benevolenza.

Tutti questi valori hanno la stessa caratteristica: nei loro gradi così detti inferiori hanno una funzione, una spiegazione, un perchè, e, nei loro gradi così detti superiori, ci vengono presentati come *senza perchè*, senza funzione, senza spiegazione. Non solo, ma si vuole che questi assoluti restino misteri inviolabili, mentre la più elementare esperienza psicologica ci insegna che, dati quegli impulsi funzionali, essi non potevano non diventare assoluti di fronte alla coscienza.

Così i più nobili disdegni degli idealisti varranno, a parer mio, a farci considerare come valori separati e di origine diversa quell'impulso che si rivela nella primitiva curiosità dell'animale, che ha bisogno per vivere di conoscere l'ambiente, ed il preteso valore *assoluto* della sapienza, quantunque questo valore assoluto sia stato riaffermato da pensatori che pur avevano riconosciuto la funzione e la limitazione di molti altri valori pseudopropri.

Il valore della sapienza.

Allargandosi indefinitamente nel mondo la vita dell'uomo, la conoscenza, questa meravigliosa lampada che egli impugna e tiene innanzi a sè per rischiarare la via della sua azione, così come tiene innanzi a sè la luce degli occhi per rischiarare il suo passo, questa lampada, alla quale egli ha consacrato tanta parte della sua attività, tanta parte di sè, non poteva non apparirgli come una luce sacra e splendente per se stessa. Egli ha così spesso sentito la pura gioia di accenderla o di impugnarla nella

vita che egli non poteva non giungere a concepire come fine *assoluto* quello di farla risplendere, non poteva non dimenticare che essa è il necessario strumento dell'azione.

Il valore della libertà.

E anche la libertà, questo valore infinite volte affermato dallo spirito contro ogni specie di limitazioni e di oppressioni che negavano la vita, questo valore che è indubitabilmente una condizione necessaria per lo sviluppo della vita stessa, un valore eminentemente funzionale, poteva non diventare un valore in sè nella coscienza? E la temperanza il cui significato funzionale e vitale è così evidente innanzi ad una riflessione serena, la temperanza che è salvaguardia della vita, poteva non assumere la dignità intrinseca che assume nel severo « abstine » dello stoicismo? La funzionalità vitale di certe limitazioni dei piaceri si è, come era inevitabile, perduta di vista, e l'*astenersi* è diventato valore in sè come vediamo nella valutazione assoluta del digiuno e della castità comune a tante morali religiose.

Non abbiamo in tutti questi valori altrettanti impulsi che *servono alla vita* e che, perseguiti incessantemente dallo spirito, *non potevano non* apparire valori in sè e non potevano non condurre al di là delle loro funzioni e divenire proiezioni ideali?

Tentativo di dar come definitivo lo stadio assoluto di questi valori.

Coloro che, pur riconoscendo la funzionalità vitale di questi valori nei loro gradi inferiori, li affermano poi nelle loro forme più elevate come valori in sè e attribuiscono loro una *dignità* indipendente dalla loro funzione, sono simili ad un fanciullo che, avendo rinchiuso una larva in una sua scatola, dopo qualche tempo non vi trovi più la larva, ma sì una farfalla, e creda che la larva sia scomparsa e sia sopraggiunta, non si sa donde, una farfalla e non veda o non voglia vedere che la farfalla è soltanto la larva trasformata.

Alcuni filosofi fanno di più: affermano che la farfalla è sì una larva trasformata, ma aggiungono che lo *scopo* della larva era di trasformarsi in farfalla e che lo stadio funzionale di questi valori è lo stadio *inferiore*, preparatorio e il loro stadio definitivo è lo stadio assoluto. Ebbene, appunto contro costoro giovi l'avere dimostrato per quale processo di illusioni e di errori, il valore funzionale, che è la larva, ci appaia a un tratto trasformato nel valore assoluto, che è la farfalla. È una piccola inevitabile illusione della coscienza miope e ristretta di fronte alla realtà che l'attraversa, è una ignoranza od un oblìo ciò che del valore funzionale fa un valore assoluto, non è nulla di alto o di sublime nulla di misterioso o di profondo. La linea di sviluppo che conduce un valore funzionale ad esser sentito come valore in sè non si può considerare come una linea di sviluppo ortogenetica; non solo ma lo stadio assoluto dei valori non è *affatto definitivo* ed ultimo come può sembrare quello della farfalla rispetto alla larva, è uno stato transitorio, momentaneo, caduco, *perchè accanto alla legge che crea i falsi assoluti c'è la legge che li distrugge.*

Questo è il fatto importantissimo che rende vani gli sforzi degli idealisti per riaffermare il carattere assoluto di quei valori. Essi son disposti qualche volta ad ammettere che quei valori assoluti fioriscano in certo modo dai valori funzionali, ma a questo punto si vogliono fermare per poter considerare l'assolutizzazione dei valori come lo stadio definitivo e perfetto del loro sviluppo. Ma tutto il loro edificio crolla appunto quando si metta in luce la *legge di decadenza* delle proiezioni quando essi siano costretti a seguire più oltre ancora il ritmo dei valori che essi pretendevano di arrestare nel momento della “ proiezione „.

Questi valori vengono limitati alla loro funzione da quelli stessi che li danno per assoluti.

E questa seconda legge, la legge di decadenza delle "proiezioni", si manifesta per una strana fatalità nella parola stessa dei filosofi che enunciano i valori assoluti.

Questi valori, ho detto, ci vengono dati per assoluti solo in una enunciazione teorica momentanea. Lo stesso idealismo che li afferma come tali, nello svolgimento delle varie dottrine morali viene poi a negare implicitamente il loro valore assoluto, li limita, li disciplina e si sforza inconsapevolmente di applicarli e di assicurarli *nei limiti delle loro funzioni.*

Colui che dice: la personalità è un valore assoluto, quando sarà giunto a svolgere fino in fondo la sua dottrina avrà mille e mille volte ristretto, limitato e violentato questo valore assoluto della personalità. I valori assoluti dovrebbero essere, a rigore, *infinitamente valori*; ma imponendo il sacrifizio, glorificando l'umiltà, esaltando giustamente l'eroismo di colui che sacrifica *tutta* la sua attività e la sua stessa esistenza alla vita dei figli, all'avvenire, alla patria, alla scienza, si sarà implicitamente negato che la personalità sia infinitamente valore e se ne sarà fatto un valore che si perde in valori più alti e più generali. La stessa educazione che l'idealismo ci presenterà come lo sforzo di alcune personalità per aiutare lo sviluppo delle altre, sarà in fondo lo sforzo per *adattare* le personalità nuove ad essere *buoni strumenti* dei valori collettivi o buoni produttori di attività vitali per l'avvenire, e la personalità nuova che sorge sarà di fatto repressa, violentata e plasmata *tanto quanto basta* perchè sia una personalità *bene sviluppata*, il che vuol dire, rispondente ai suoi scopi ed alla sua funzione nella *vita sociale ed umana.* Non si coltiva la personalità *per la personalità*, ma la personalità per la società e per la vita. Il primo sforzo che si fa, infatti, nell'educazione è quello di spezzare ciò che

vi è di più personale nella personalità, cioè l'opposizione dell'individuo a tutti gli altri e lo spirito di lotta. Il risultato di un perfetto sviluppo dato alla personalità è sempre in fondo di lasciarne sviluppare tanta quanta basta a fare un uomo forte per essere socialmente utile, non di più perchè egli non sia socialmente dannoso.

Il limite pratico del valore della personalità.

Lo sviluppo della personalità che noi desideriamo e che la filosofia finisce praticamente con l'imporre, non è l'affermazione di sè stessi assoluta ed indefinita, quale sarebbe da attendersi se veramente la personalità fosse un valore assoluto, ma quel tanto di affermazione di sè che è utile e non pericolosa per gli altri e che ha degli effetti giovevoli nello sviluppo della vita.

E in tal modo quella stessa filosofia che è partita dall'affermazione teorica del valore assoluto della personalità, ridistrugge da se stessa senza rendersene conto la *proiezione* della personalità, riducendola ad essere praticamente una funzione o uno strumento della vita collettiva.

E del valore della libertà.

E riguardo all'altro valore affine al valore della personalità, il valore della libertà, si può fare la stessa osservazione. Gli individui, e anche più spesso i popoli, pensano in molti momenti che la libertà sia il più alto dei valori, e un valore *assoluto*. Nell'atto pratico poi essa vien sempre determinata e applicata come uno sforzo per distruggere *certe forme* di costrizioni non più funzionali o non più utili, ma lasciando tutte quelle altre che sono ancora utili e necessarie alla sanità della vita.

Si proclama vagamente: la libertà è un valore in sè; poi pian piano, senza avvedersene, si fissa la perfezione in un *tantum* di libertà e questo *tantum* è per avventura un limite stabilito *in vista di un altro valore: la vita* individuale e sociale. Così anche la libertà che dovrebb'essere, secondo la enunciazione teorica, valore assoluto e quindi infinitamente valore, si presenta come

valore nei limiti della sua utilità sociale e si rivela quindi implicitamente come funzionale.

A questo ritmo di affermazione e di ricorrezione del valore assoluto della libertà si devono dei fenomeni molto interessanti nel campo sociale e politico. Ogni volta che si è trattato di distruggere un' autorità irrigidita dalla tradizione e che quindi era diventata « proiezione », peso, ostacolo, corruzione, la filosofia in accordo con le democrazie ha affermato il principio generico *assoluto* della libertà. Viceversa, appena distrutta l' autorità o la potenza avversa, si sono ricostituiti *i limiti* della libertà. I grandi attori delle rivoluzioni sono apparsi spesso al popolo sollevato incoerenti o traditori per questo, perchè, dopo avere enunciato il diritto della libertà in forma assoluta, venivano poi a restringerlo dentro certi limiti. Essi non erano colpevoli se non di aver dato una espressione teorica assoluta ad un valore funzionale. Lo stesso accade, per esempio, a quei popoli che proclamano il diritto assoluto alla libertà nazionale quando vogliono affermare la loro indipendenza contro un oppressore; ma che, diventati liberi e forti, non riconoscono più affatto questo diritto per gli altri.

Essi non hanno deviato nel secondo momento, ma nel primo, perchè nel primo hanno allargato in una affermazione assoluta del principio di libertà la loro *volontà determinata di essere liberi da quel dato oppressore.* Queste contraddizioni sono comunissime nella vita sociale e morale la quale ogni momento deve rinnegare praticamente con infiniti artifici i valori che sono stati proclamati un momento prima come assoluti.

L' affermazione di questi pretesi valori assoluti si riduce così di fatto ad una espressione *momentanea* posta per lo slancio dello spirito inconsapevole guidato dalla preoccupazione di affermarli quanto più saldamente è possibile. Dopo poco lo stesso spirito che ha posto il

valore assoluto, gli assegna un limite e gli assegna così quella che gli economisti chiamano *marginalità*. Questi pretesi assoluti sono in realtà valori *fino ad un dato limite* oltre al quale sono o indifferenti o *non valori*. Ma l'avere un limite marginale non è appunto la caratteristica dei valori relativi? Ma che cosa è il limite marginale se non il punto in cui cessa la strumentalità del valore? Un valore che ha un limite marginale non sarà mai assoluto.

Nessun valore è di fatto assoluto se può esser *troppo*. Se è appena concepibile *un eccesso* nella ricerca o nella attuazione di esso, bisogna che si riconosca che è apparso assoluto in forma illusiva e momentanea.

Ed un eccesso è concepibile nello sviluppo della personalità e della libertà ed anche evidentissimamente, nella giustizia. L'applicazione pratica del principio generale della giustizia punitiva è una continua smentita al valore assoluto di essa, è un continuo ricorreggere e ridistruggere gli eccessi ai quali conduceva.

La riduzione del valore della giustizia alla sua funzione.

Il valore assoluto della giustizia è enunciato nel rigido principio generale che fa seguire meccanicamente il dolore alla colpa, e il desiderio di un dolore che rispondesse alle colpe impunite sempre e da per tutto oltre la vita è stata la triste conseguenza di questo irrigidirsi del valore funzionale della giustizia.

Ora è particolarmente interessante il seguire l'inconsapevole, continua demolizione delle « proiezioni » della giustizia compiutasi attraverso la storia. L'enorme importanza che ha per la vita la reazione contro l'individuo antisociale, il lungo e necessario e rigido uso di questa reazione, l'ha costituita, e non poteva essere diversamente, come un valore assoluto. L'espressione: « Fiat iustitia pereat mundus », è appunto l'espressione ultima di questa assolutezza del valore della giustizia che trascende ogni limite e diventa un valore superiore a tutti

gli altri valori, compresa la vita universale. E la « proiezione » di questa tendenza a rispondere col male al male, applicata *fuori dei casi nei quali era utile* alla vita sociale, cioè fuori dei casi nei quali era eliminazione o correzione di volontà mal disposte, ha creato nella storia mille atti e leggi che oggi ci appaiono ridicoli o ripugnanti e che la evoluzione morale e giuridica va eliminando, per esempio il punire l'atto perfettamente involontario (cioè reagire contro il male anche quando non derivi da una disposizione antisociale); punire l'oggetto inanimato, per esempio il carro che ha schiacciato un uomo, punire non l'individuo che ha commesso il delitto, ma un altro per lui che abbia o non abbia relazione con lui; uccidere animali in espiazione di colpe di uomini, ecc.

Tutte queste conseguenze del principio assoluto della reazione al male sono state *eliminate* o vanno *eliminandosi* perchè sono proiezioni, applicazioni non funzionali della reazione punitiva, quantunque lo spirito non si renda esattamente conto del motivo per cui le va distruggendo. Attraverso successivi passaggi si è sempre più *individuata* la pena perchè l'individuo che aveva la disposizione antisociale e *non altri* fosse colpito, si è eliminata la reazione contro le cose perchè non hanno disposizioni volontarie e quindi non hanno possibilità di correggersi, si è sempre più ristretta la reazione *ai casi di volontarietà* eliminando così tutti quelli nei quali si reagiva senza che esistesse la *disposizione* antisociale, capace di esser corretta, e lasciando sussistere contro le disposizioni antisociali incorreggibili (come la follia criminale) delle pure e semplici precauzioni difensive. È sempre la parte non funzionale che cade, è sempre l'*interesse della vita* che determina il limite di questa reazione che si chiama la giustizia.

E il valore assoluto di questa reazione fu ancora una volta smentito dal *perdono*. Lo spirito ha intuito

che *non sempre* l'atto malvagio volontario è l'esponente di una disposizione antisociale durevole, ma che sorge talvolta da una disposizione momentanea, che può essere già passata al momento in cui si vorrebbe reagire, mentre il *pentimento* ci garantisce da sè che essa non tornerà. In questi casi la reazione della pena sarebbe superflua e non funzionale, sarebbe una *proiezione*, ed il progresso morale l'ha inconsapevolmente eliminata. Il momento in cui questa eliminazione ebbe luogo, e contro l'antica e rigida legge mosaica del taglione si levò la morale di Gesù di Nazaret, fu indubbiamente uno dei più grandi momenti della storia, il che prova ancora una volta la tesi che i momenti più sublimi, più fecondi e più santi non sono quelli nei quali dominano gli ideali assoluti della coscienza e si formano le « proiezioni », ma quelli, al contrario, nei quali le proiezioni vengono consapevolmente o inconsapevolmente distrutte.

È evidente a ogni modo che il semplice valore morale del perdono distrugge implicitamente il valore assoluto della giustizia punitiva e che tutte le successive ricorrezioni e limitazioni della giustizia sono appunto lo sforzo più o meno oscuro di contenerla praticamente in quella funzionalità vitale che la coscienza le aveva momentaneamente e ciecamente negato.

La limitazione funzionale del valore della benevolenza.

Il preteso valore assoluto della benevolenza o dell'amore ha subìto lo stesso destino. Enunciato spesse volte come valore ultimo e incondizionato, quando l'amore degli uomini è apparso come la suprema ragione della vita e lo spirito di ciascuno è stato sospinto a confondersi intieramente nello spirito degli altri, si è poi di continuo ristretto e limitato cercando di coincidere sempre meglio con la sua funzione di vita.

La benevolenza *incondizionata* e *infinita* si è mille volte accesa come una bella fiamma in un cuore di

asceta solitario, ma da essa il mondo ha cercato di prendere quel tanto di calore che è giusto, che è utile, che è *funzionale*.

Valore di fondamentale importanza nella vita collettiva, anche più della giustizia, essa ha prodotto le più splendide e le più folli proiezioni giusta al principio intuitivo che in ogni valore la forza e la durata delle proiezioni ideali è proporzionata alla importanza del valore funzionale da cui sorgono. Strumento di innumerevoli vantaggi nella vita individuale e sociale, *forza connessa e spesso confusa con vincoli fisiologici dell'amore sessuale e della generazione,* abitudine rafforzata di continuo nella selezione che ai gruppi più concordi dava la vittoria sui discordi o sugli individui dispersi, essa al solito *non poteva non diventare* nella coscienza una tendenza incondizionata, un valore assoluto. Non solo, ma, poichè non è facile prevedere a qual punto l'allargarsi della solidarietà possa cessare di essere utile nè determinare i limiti di questa solidarietà in mezzo alla grande moltitudine degli uomini, e, possiamo aggiungere, degli animali che servono all'uomo, essa è tra i valori morali uno di quelli che più facilmente e più generalmente sono enunciati come assoluti.

Tuttavia anche la benevolenza, se ha un lungo e saldo periodo di vita come valore assoluto, mostra anche il processo di decadenza della sua « proiezione ».

Presso diversi popoli e in diverse epoche essa segue una stessa parabola la quale culmina quando il principio dell'amore, diventato valore assoluto, si applica deduttivamente a tutte le cose fino alle inanimate e ridiscende quando la benevolenza, anche rimanendo *a parole* un valore assoluto, tende a restringersi nei confini nei quali è veramente utile e funzionale.

I cristianesimo distruttore delle "proiezioni„ del diritto.

Oramai è uno dei più banali e vieti e falsi luoghi comuni della storia morale il ripetere che il principio dell'amore è stato affermato primamente dal cristiane-

simo; ma è indubitabile che il cristianesimo ebbe di fronte al giudaismo, dal quale uscì, il merito di riassumere in una formula unica la imposizione di tutti gli atteggiamenti dello spirito socialmente più utili.

La società giudaica, aveva creduto di poter garantire la compagine sociale con le prescrizioni esatte e minuziose della legge, preoccupandosi di combattere quegli atti che costituivano danni sociali. Ma queste prescrizioni di atti, in primo luogo davano occasione a molte « proiezioni », perchè divenivano formule rigide spesso non corrispondenti affatto al loro scopo sociale, come sono tutte le formule del diritto; in secondo luogo potevano essere facilmente eluse col seguire la formula letteralmente espressa e recare ugualmente danno al prossimo. Il Talmud avea cercato di rendere la formula giuridica più flessibile per farla coincidere con l' utilità sociale, ma con poco successo, perchè non avea fatto se non complicare la casistica della legge con mille altre sottigliezze. E gl' ipocriti e i farisei che applicavano la prescrizione esteriore della legge, il mezzo, eludendone il fine, la vita collettiva, rappresentavano appunto, allora come ora e sempre la facile « proiezione » della legge che si esplicava indipendentemente dal suo contenuto funzionale.

E per questo Gesù lottò santamente contro di essi e riassunse i precetti sociali in un unico che, essendo non più un atto esterno, ma una disposizione interna, l'amore, era *strumento che in ogni caso flessibilmente si adattava alla sua funzione sociale.* Quando l' uomo ama l' altro uomo, voi siete certi che il loro vincolo sociale è assicurato assai più che non se prescrivete loro momento per momento come devono comportarsi l' uno verso l' altro.

In questo caso ed in questo senso il precetto dell'amore, sostituito alle norme concrete della giustizia è

un valore sociale *che ricorregge tutte le infinite proiezioni* che sorgono dalla legge e tiene l'azione umana molto più da vicino legata al fine voluto: la vita collettiva.

Anche sotto questo rispetto il grande momento della storia fu distruzione di *proiezioni*.

E creatore delle "proiezioni" dell'amore.

Ma ecco che anche l'amore, sia nel cristianesimo che fuori di esso, ci presenta le sue grandi « proiezioni ». Strumento del bene sociale, e, come tale, vincolo tra tutti coloro che fanno parte di un gruppo sociale, quando è diventato abitudine, valore in sè, atteggiamento assoluto dello spirito, ha dilagato meccanicamente fuori dei limiti nei quali la solidarietà aveva un senso e, contrariamente a tutte le leggi della selezione, della lotta, della nutrizione stessa, ha vaneggiato tentando di abbracciare ogni cosa vivente e anche non vivente.

L'arte, che ha sempre una grande predilezione per tutto ciò che è proiezione di valori e per ogni palpito indefinito, ci ha presentato sempre questi stati come sublimi. La filosofia ha fatto talora altrettanto, perchè questo dilagare dell'amore fuori delle sue sponde naturali era una garanzia che esso compiva abbondantemente la sua funzione; ma nel fatto l'uomo ha sempre intuito il danno di questa inondazione: ha scritto spesso nei libri che l'amore non ha confini, nè di nazioni nè di razza, nè di classi, che esso lega tra loro tutte le creature, ecc., ma ha sopraffatto i più deboli, ha cacciato e distrutto le razze inferiori, soppresse infinite specie animali e vegetali per suo uso e suo divertimento, rinnegando di continuo, per sua fortuna, nella realtà pratica questa proiezione ideale dell'amore. Il principio assoluto dell'amore per tutto ciò che vive sarebbe inconciliabile con la vita stessa e anche l'amore ha dimostrato con l'assurdo dei suoi *eccessi* che esso non è *infinitamente* valore e quindi il carattere di valore assoluto che gli dà così spesso la coscienza morale deriva unicamente dall'offuscarsi della funzione di esso.

Le ricorrezioni delle proiezioni dell'amore hanno avuto generalmente forme pratiche e non teoriche. Intendo dire che la negazione chiara e recisa del valore assoluto dell'amore è stata raramente formulata perchè mancava il *coraggio* di formularla, tanto l'impero di questo idolo era possente, e forse il primo che osò tanto fu Federico Nietzsche, fu Zaratustra, *l'empio,* che mostrò quanta feconda energia di ascensione e di vita l'umanità perda allargando indefinitamente il valore della benevolenza, che tentò con la sua parola lucente, di svalutare l'amore e la compassione, valori che, con le loro « proiezioni », minacciano di sacrificare gli interessi vitali ed il moto ascensionale della vita nella specie.

La distruzione delle " proiezioni „ dell'amore.

Anche il Nietzsche fu un distruttore di proiezioni. Cristo aveva distrutto le proiezioni della giustizia e del diritto per l'inconsapevole amore della vita. Zaratustra, l'empio, per un consapevole amore della futura vita dell'umanità, distrusse le proiezioni dell'amore, della compassione, della benevolenza.

Così lontani e pur così vicini! La loro vicinanza come quella di tutti i grandi il cui merito vero è più nella distruzione degli ideali irrigiditi che non nella creazione di nuovi, la loro vicinanza è in questa inconsapevole convergenza dei loro sforzi verso la curva funzionale della vita, e nell'opera concorde di spezzare il rigido moto rettilineo e falso dei vecchi valori funzionali.

Questo distruggersi alternativo di assoluti contraddittorii ci riporta all'altro argomento contro il carattere indefinito di molti valori morali. Ho detto che i pretesi valori morali assoluti si presentano spesso a coppie antitetiche nelle quali ciascun valore limita l'altro toglien-dogli così di fatto il carattere assoluto.

I pretesi valori assoluti in antitesi tra loro.

La coppia antitetica tipica di questo genere è costituita appunto dalla giustizia e dalla benevolenza. Sono

Giustizia e benevolenza.

noti gli sforzi inutili di molti filosofi per riuscire a conciliare questi due assoluti dei quali ciascuno viene praticamente ad escludere l'altro: si è giunti fino al tentativo di far passare per un atto di benevolenza verso il giustiziato l'atto di tagliargli la testa, perchè così si fa in modo che egli *rientri nell'ordine*!

Non si può certo distruggere con argomenti simili l'intimo contrasto che noi proviamo nell'atto di punire un uomo, il contrasto tra l'impulso della giustizia e quello della benevolenza verso quell'uomo. Tra l'uno e l'altro impulso avviene un accordo, si fissa un limite, una transazione. Ma dove si stabilisce questo limite?

Tra la necessità di punire il reo e il desiderio di non fare male ad un uomo, tra questi due impulsi che dovrebbero essere assoluti e che viceversa devono per il fatto che sono due e che l'atto è uno solo, venire a patti: chi fissa e dove si fissa l'accordo? Non si prende a caso un punto di mezzo. Chi fissa quel limite è l'interesse della vita, il vero interesse sociale che sarebbe violato così da una meccanica reazione della giustizia come da un assoluto abbandono all'istinto della benevolenza, ed il risultato sarà che si compirà *tanta* reazione quanta ne richiede l'utilità della vita sociale, e con tanta benevolenza quanta se ne può esplicare senza danno della vita sociale. La benevolenza non impedirà mai la reazione, ma ne *limiterà* la parte non funzionale, la « proiezione », e lo stesso farà giustizia riguardo alla benevolenza.

Loro subordinazione al valore della vita.

Arbitro tra l'una e l'altra si siederà il valore della vita, la quale è la funzione vera e la ragion d'essere e quindi il limite naturale così della benevolenza come della giustizia. I due assoluti che si credevano signori e padroni dello spirito si accorgono del loro vassallaggio quando nella loro contesa interviene il vero signore, il valore della vita sociale, a stabilire i limiti al diritto di ciascuno.

E la stessa soluzione si ha nelle lotte tra gli altri valori antitetici.

C' è una tendenza della società ambiente ad assimilare e ad assorbire l' individuo ed una tendenza dell' individuo a conservare ed opporre la sua personalità. Chi stabilirà l' equilibrio tra i due valori? L' utilità della vita la quale rispetterà la parte dell' individualità che è forza senza essere danno agli altri e vorrà eliminare invece quello che è sviluppo della personalità in danno altrui.

Chi fisserà la soluzione nel contrasto innegabile tra l' autorità sociale e la libertà individuale? Chi, nel preteso valore assoluto della libertà segnerà il confine in cui essa diventa un non-valore, diventa *licenza*? Chi, di fronte alle autorità tradizionali che sempre mirano ad affermarsi anche esse come valori assoluti (si pensi al diritto divino dei re), chi porrà il confine oltre il quale l' autorità diviene un non-valore sociale, diviene prepotenza ed arbitrio?

La vita, sempre la vita, soltanto il diritto della vita individuale o collettiva, funzione comune di tutti questi valori.

Il valore funzionale del coraggio.

Questo reciproco limitarsi di valori che appaiono in qualche momento come assoluti, si mostra assai evidente a proposito di un altro valore di cui si è voluto negare talvolta l' evidentissimo carattere funzionale. Il coraggio, si è detto, si apprezza, non solo nei casi in cui ci è utile, ma anche quando ci è dannoso, come quando si manifesta nel nemico. Questa argomentazione avrebbe valore soltanto contro chi affermasse che la funzione dei valori morali è soltanto il vantaggio della nostra vita individuale; ma il coraggio così come la giustizia, come la benevolenza, in genere non hanno un valore soltanto per la *nostra vita individuale* ma anche per la vita collettiva e attraverso il valore di questa diventano valori

per noi. E come noi, per amore della vita collettiva possiamo apprezzare una giustizia che ci colpisca, così possiamo apprezzare un coraggio che ci affronti.

Ma dove il carattere funzionale del coraggio si rivela con la massima evidenza è nella considerazione che anch' esso ha la sua virtù antitetica con la quale deve scendere a patti e alla quale deve sacrificare le sue « proiezioni ». E questa virtù antitetica è naturalmente la prudenza.

I confini tra il coraggio e la temerità, il punto di equilibrio tra la prudenza ed il coraggio, sono anche essi segnati indiscutibilmente dal criterio della utilità bio-sociale. L' uomo che per una utilità sociale grandissima si espone alla morte quasi certa, è coraggioso; se si espone ad un pericolo anche meno grave, per una utilità minima è un temerario, un imprudente. Allo stesso modo se egli non discende un dirupo per cogliere un fiore è prudente, se non discende per salvare un uomo è un vile.

Ciò che pone l' equilibrio tra questi due valori morali, tra le due virtù, è un più o meno consapevole *appello alla loro funzione,* una eliminazione delle « proiezioni » dell' uno e dell' altro.

La temperanza.

Questa virtù antitetica che ristabilisce con il suo contrapeso l' interesse della vita violato dalla proiezione di ogni virtù, manca di fronte al valore morale della temperanza, ma essa stessa è appunto equilibrio di impulsi fissato per l' evidente interesse della vita. Essa è nel suo vero e tradizionale e ragionevole senso il non eccesso (non « proiezione ») dei piaceri. Ma il punto dove comincia l' eccesso è all' atto pratico precisamente il punto dove la vita comincia ad essere danneggiata o posta in pericolo e soltanto il valore della vita fissa e determina il valore della temperanza. Essa è tra i valori

morali quello che mostra più chiaramente la sua subordinazione al valore della vita, il valore morale più evidentemente funzionale.

Nessun criterio estetico o matematico di equilibrio o di armonia può determinare se un uomo sia o non sia intemperante nel godere di un cibo, ma solo un criterio di *utilità biologica.* Nessuno può stabilire in base ad un criterio matematico o di armonia quanti bicchieri di alcool può ingerire un uomo senza violare l'ordine morale. È evidente che se quell'uomo sta nelle regioni più fredde dove la vita può sopportare molto alcool avvantaggiandosene, potrà berne una certa quantità, ma se si trova nelle regioni equatoriali dove avviene il contrario violerà l'ordine morale anche bevendone una quantità molto inferiore. Di modo che, quando la norma generica della temperanza si specifichi in una singola prescrizione concreta è troppo evidente che essa ha di mira unicamente l'interesse della vita.

Il che si rivela del resto anche nel fatto che il freno della temperanza come valore morale esiste solamente per *quegli ordini* di piaceri che possono essere biologicamente dannosi. I peripatetici sostenevano che la temperanza riguarda i sensi del gusto e del tatto. Se ci fosse imposta da un bisogno astratto di armonia o di misura, o se fosse un valore in sè, perchè non dovrebbe applicarsi ai sensi dell'odorato o dell'udito, ai piaceri dell'olfatto o della musica? Ma a questi non si applica per la semplice ragione che il loro eccesso o il loro uso non funzionale non danneggia generalmente la vita. Le « proiezioni » dei piaceri dell'olfatto e dell'udito sono appunto una attività estetica, attività sovrabbondante che non danneggia e di qui l'indifferenza che la rigida norma della temperanza mostra verso di esse.

Valore funzionale della conoscenza.

Ma non è possibile trattare, sia pur di volo, dei valori morali in rapporto alla loro funzione più o meno inconsapevole senza aggiungere qualche cosa intorno a quello che da alcuni pensatori è stato posto sulla cima della scala dei valori e che è stato considerato come assoluto anche da molti i quali pur avevano riconosciuto implicitamente o esplicitamente il carattere funzionale degli altri valori morali. Parlo del valore del *conoscere*.

Perchè esso sia più facilmente disconosciuto.

Che il sapere sia capace di servire alla vita, che esso sia generalmente uno strumento che illumina e apre la via all'azione dell'uomo, che per suo mezzo gli impulsi istintivi e vitali trovino più rapide e più sicure vie per esplicarsi, è, mi sembra, fuori di ogni questione. Che questo impulso a conoscere, che per tanta e tanta parte si rivela evidentemente come uno strumento di vita, come una attività funzionale, possa e debba avere anche le sue « proiezioni » e che la gioia di apprendere debba quindi apparire indipendente da qualunque applicazione pratica del sapere e sia sentita come valore in sè, è pur naturale; ma il valore della conoscenza ha pur questo di speciale che, mentre per gli altri valori non è difficile stabilire con maggiore o minore chiarezza un certo limite tra l'attività funzionale e le proiezioni, in quanto si può presso a poco vedere dove l'attività loro finisce di essere utile e comincia ad essere vana, il sapere precede di tanto il cammino della vita che non si potrà mai fissare questo limite.

Quale è il sapere *inutile* alla vita? Coloro che vogliono considerare come assoluto il valore del sapere insistono su quelle conoscenze che, pur assorbendo l'attività dell'uomo e dandogli una gioia grandissima non lasciano scorgere nessuna loro applicazione alla vita. Ma di quale verità si potrà mai veramente affermare che

non debba avere mai nessun riflesso nella vita e nell'azione?

Una piccola verità riguardante la costituzione chimica di una piccolissima nebulosa può avere la sua parte nel rivelare la genesi e il destino di tutto l'universo e di questa terra che contiene l'uomo e la vita dell'uomo. Dalle conoscenze più rigidamente teoriche l'uomo sente che possono derivare delle azioni e sente che la norma suprema e definitiva del suo operare non può venire se non da una conoscenza perfetta di sè e del mondo e che a questa conoscenza concorrono le verità più lontane e più astratte. Per questo il valore del sapere non ci mostra facilmente delle « proiezioni ». Esso è potenzialmente tutto funzionale. Sarebbe proiezione soltanto quel sapere che fosse *sicuramente* inutile: ad esempio quello che un uomo si affaticasse a conquistare senza comunicarlo, senza fissarlo, senza render possibile il suo frutto. E qualche caso di questa proiezione del sapere esiste.

"Proiezioni,, della conoscenza.

È stata più volte ripetuta la storia di quel tal Mentelli che visse una lunga vita in una soffitta di Parigi nutrendosi di tre soldi di pane al giorno e di acqua, ininterrottamente immerso nello studio della matematica e della filosofia, senza parlare con alcuno, senza scrivere, senza trasmettere in nessun modo i risultati del suo studio. Tutta la sua vita fu presa dal più puro amore per il sapere, finchè un giorno attingendo acqua dalla Senna scivolò ed annegò.

Ecco un caso di « proiezione » del valore del sapere ed ecco che dinanzi a questo caso noi sentiamo, non più l'ammirazione che dovrebbe suscitare la ricerca di un valore assoluto, ma la repugnanza per una attività perduta intieramente e senza frutto, senza scopo, per un impulso distaccato e deviato dalla sua ragion d'essere e che, benchè sorga su da un valore più alto, non differisce

però sostanzialmente dall' impulso di Vitellio che mangiava per recere e per tornare a mangiare.

È da notare inoltre che, sebbene non sia mai possibile affermare che una indagine qualsiasi non avrà con l'andar del tempo una applicazione pratica, esiste tuttavia una notevole tendenza ad eliminare quei problemi che appaiono di momento in momento come assolutamente slegati da ogni applicazione alla vita. Questa tendenza si può considerare come un vero tentativo di ridistruggere una attività che per lo meno *sembra* « proiezione » e da questa tendenza deriva l'opposizione a certe ricerche troppo astratte e formali della metafisica e della logica e non andrebbe lungi dal vero chi sostenesse che sotto un certo aspetto il pragmatismo e lo strumentalismo moderni che affermano che la verità è lo strumento più o meno docile dell' azione e rigettano ogni problema nel quale le due soluzioni non implichino un cambiamento della condotta o dell' azione umana, rappresentano appunto un tentativo di distruggere delle reali o presunte « proiezioni » dell' attività conoscitiva.

Tutti questi valori sono valori funzionali rispetto alla vita.

Tutti questi valori morali ai quali ho accennato, per quanto siano a volte sentiti ed enunciati come valori in sè, mostrano dunque i loro limiti funzionali e si risolvono in un altro valore: *il valore della vita.* Sono valori pseudo-proprii.

Ed è un valore pseudo-proprio anche l'altro e più astratto valore morale nel quale tutti questi valori si riassumono: *la virtù.*

Il valore astratto della virtù che li riassume è ugualmente funzionale.

A questo proposito è necessario osservare che i valori i quali riassumono una classe di altri valori (come fa appunto *la virtù* rispetto *alle virtù*), hanno tanta maggior facilità di sembrare valori in sè quanto più sono astratti. La funzionalità che è evidente e chiara se si

considera singolarmente ciascuno dei valori più concreti, diventa meno evidente e chiara se quei valori siano designati astrattamente come un valore solo che li riassuma. Ciò perchè nel valore più astratto, mentre da una parte vien rafforzata la dignità perchè esso è come il comune denominatore di tanti valori secondarii, dall' altro si oscura e si vela il risultato pratico o la funzione, che, divenendo molto più variabile, diventa meno chiara avanti alla coscienza.

Così per es. la funzione di vita che ha il dare ad un povero un pezzo di pane è chiara a chiunque, ma questa funzione diventa già un poco meno chiara se quell'atto di dare il pane insieme a molti atti simili venga raccolto sotto il valore generale dell'elemosina, e la funzione vitale passa sempre più nella penombra quando dalla elemosina si salga al valore più astratto dell'amore del prossimo e poi da questa e dalle altre virtù consimili *alla virtù.*

Accade qui lo stesso fenomeno che accade quando lo scienziato, salendo dai problemi pratici ai problemi puramente teorici, perde di vista completamente i fini pratici di tutto il suo processo. Le conoscenze che egli ricerca possono riuscire ad applicazioni pratiche così svariate e così imprevedibili che la vista di queste applicazioni si offusca, si annebbia innanzi alla sua coscienza, ed egli crede di muoversi verso una pura verità, del tutto infeconda.

Così *la virtù* appare *valore in sè* a moltissimi i quali pure, analizzando questo concetto nelle sue specie, analizzando cioè *le virtù* e più ancora analizzando gli *atti virtuosi* vedrebbero assai chiaramente che ognuno di essi ha una vera e propria *funzione di vita,* è uno strumento della vita.

A questo fatto si deve la fortuna dei sistemi morali che danno per assoluto il valore della virtù astratta.

Emanuele Kant ha avuto la grandissima abilità di fabbricare un' etica formale e di entrare nel mondo dei valori dal vertice, cioè dal valore più astratto che si possa concepire: *il volere buono*. È facilissimo persuadere gli animi che il volere buono è un valore in sè ed è il fine della vita invece di esserne il mezzo. Molto più difficile sarebbe persuaderli che le singole bontà, i singoli doveri, o più ancora i singoli atti concreti di bontà sono scopi e non funzioni della vita. In essi la funzionalità si scopre assai più facilmente.

Il tenersi lontano da tutto il mondo pratico, da tutti gli atti concreti di bontà è quanto si può immaginare di più comodo per persuadere sè e gli altri che la bontà è un valore assoluto e indipendente dalla vita.

Ma se le virtù singole, cioè i singoli valori morali, non sono valori assoluti, ma valori pseudo-proprii, neanche la *virtù* che è una astrazione da queste, può essere un valore assoluto. Anche essa è un valore pseudo-proprio che la coscienza ci dà come valore in sè, ma che la conoscenza oggettiva rivela come funzione della vita.

Nè la virtù nè il piacere sono valori assoluti.

La grande contesa storica nel campo della morale si combatteva dai due tradizionali valori opposti, il piacere e la virtù che a volta a volta pretendevano di affermarsi come valori assoluti. Le considerazioni che precedono escludono per mio conto dalla vittoria l'uno dei due combattenti, la virtù; ma non sono per questo favorevoli all'altro: il piacere.

Il piacere, se non nella filosofia, certo nella vita è considerato quasi generalmente come valore ultimo, come valore in sè. Ma non è difficile dimostrare che anche più della virtù esso mostra evidenti i segni della sua funzionalità vitale, così che per esso non meno che per i valori morali dei quali abbiamo parlato, è possibile di-

stinguere una parte funzionale ed una « proiezione ». Anche questo preteso sovrano dei valori umani, il più generalmente sentito come valore supremo ed assoluto, anch'esso deve essere relegato, come vedremo, tra i valori pseudo-proprii.

B) — Il Piacere.

Il valore del piacere; edonismo e utilitarismo.

Alla virtù non si può riconoscere il carattere di valore assoluto e indefinito. Si potrà riconoscere questo carattere all'altro valore che da secoli gli vien contrapposto nel campo della morale, il *piacere?*

Ogni volta che i pensatori hanno svalutato la virtù o l'hanno ridotta ad un valore limitato e relativo assegnandole una funzione, lo hanno fatto per presentarla come uno *strumento del piacere* o per dare al *piacere* quella dignità di valore ultimo che alla virtù era stata tolta.

L'edonismo e l'utilitarismo in tutte le loro forme hanno assunto attraverso i secoli questo ufficio e mentre abbattevano il possente idolo della morale affermando più o meno chiaramente che la virtù, ogni virtù, ha un'utilità marginale, una parte funzionale ed una proiezione, che essa *è valore finchè serve* al piacere e di là da questo termine non è più valore, non si domandavano però se il piacere non sia esso pure valore *entro certi limiti*, se non sia esso pure uno strumento e non abbia la sua parte funzionale e le sue proiezioni.

L'equivoco sulla concezione del piacere.

Ora bisogna subito mettere da parte un equivoco sul senso della parola *piacere*. Se noi intendiamo come *piacere* qualunque stato interno legato ad un moto positivo dello spirito noi veniamo ad identificare *a priori* il *piacere* ed il *valore*. Il valore viene ad essere semplicemente ciò che produce più o meno costantemente piacere

e in quanto produce piacere ed è quindi evidente che *supremo valore* sarà *a priori* sinonimo di *supremo piacere*. Ma, data questa identificazione aprioristica e posta per definizione, l'affermare come conclusione della morale che il *supremo valore*, è il *piacere* sarà altrettanto ovvio per quanto superfluo e senza senso, sarà una tautologia inutile. Se si intenda il *piacere*, in questo senso generico si può dire che anche la virtù, se ci muove, deve produrre piacere e quindi si può ridurre ad una forma di edonismo anche la valutazione della virtù come assoluta.

Ma questo sarebbe un fanciullesco giuoco di parole. Quando gli edonisti e gli utilitaristi hanno contrapposto il valore assoluto del piacere al valore assoluto della virtù, essi parlavano del piacere in un senso *molto più determinato*; parlavano del piacere non considerandolo *sinonimo di valore*, ma come soddisfazione degli impulsi *spontanei*, di quelle nostre attività che hanno per ultimo orizzonte un nostro stato d'animo gradevole *indipendente da qualunque conseguenza ulteriore della nostra azione* e da *qualunque accordo con una legge superiore*.

Questo è il *piacere* che veramente si può contrapporre alla virtù. Ma qualora *ogni movente dall' azione* si chiami *piacere* anche se consista nell' accordo con una legge morale, allora, ripeto, il proclamare che il valore supremo è il piacere, non ha più un serio significato.

Il piacere come strumento della vita.

La soddisfazione dei nostri impulsi spontanei appare certo allo spirito come valore e la coscienza, al solito, ci dice che essa è valore in sè. Ma è un valore proprio o pseudo-proprio? Ha un perchè? Ha una funzione che la scienza possa rivelarci?

Sì. Il piacere è *esso pure un valore pseudo-proprio*. E ciò si mostra al solito se, abbandonando per un momento il concetto astratto del piacere, ci facciamo ad esaminare *i piaceri concreti*, in ciascuno dei quali riappare

evidente quel carattere funzionale che nel *piacere astratto*, come nella *virtù astratta*, è velato e confuso.

Dei piaceri la coscienza ci dirà sempre che sono valori, *in sè*, ma la scienza conosce troppo bene il carattere ed il limite funzionale di essi, vede troppe volte con la massima evidenza che essi sono l'*allettamento che ci fa compire una funzione di vita*, riconosce troppe volte nei piaceri organici, dei quali pure la coscienza ignora il perchè, l'*indice* di *una* attività o di uno stato nel quale è biologicamente utile persistere e del quale si avvantaggia *la vita*.

L'attività nutritiva è *piacere* solo nel breve segmento nel quale essa passa attraverso la coscienza e fa muovere l'istinto, ma è infinitamente più grande di quel momento, come la profonda funzione generativa è infinitamente più lunga e più ampia del breve istante in cui passa nella luce della coscienza e diventa *piacere*.

Riguardati così, come il breve segmento consapevole di una lunga funzione che si compie, tutti i piaceri perdono ad uno ad uno il carattere di valori indefiniti ed assoluti: ci rivelano non solo un ciclo, un decorso normale che li limita, ma una loro funzione che li spiega.

Di alcuni piaceri, come di quelli del gusto, l'umanità ha scoperto per tempo i limiti e la funzione ed ha subito cominciato a distruggere le loro *proiezioni*: di altri, come dei piaceri di ordine intellettuale, si è resa conto più tardi: ma oggi essa sa che il piacere come il dolore sono semplicemente il piccolo indice cosciente l'uno della vita che si aumenta e si rafforza e l'altro della vita che si indebolisce e si distrugge. E se lo spirito ritrova in sè dei piaceri che non mostrano chiaramente una funzione, dei piaceri senza decorso definito, senza limiti e senza perchè, esso li trova soltanto in quella categoria di valori *attenuati* che abbiamo classificato come valori estetici, ai quali concede la sua attività superflua, oppure li

riconosce come *proiezioni* vane e dannose di valori utili e tende a distruggerle via via.

Le disarmonie casuali tra l'interesse della vita e il piacere.

Io non ripeterò qui la spiegazione fatta più volte da psicologi e da fisiologi del carattere funzionale dei piaceri che alla coscienza appaiono come per sè stanti e senza perchè. Accennerò soltanto che la comune obbiezione che generalmente si oppone a queste spiegazioni, che cioè vi sono dei danni e dei pericoli gravi per la vita che non sono accompagnati dall' avvertimento del dolore, e vi sono dei piaceri che nascondono di fatto un pericolo (malattie gravi non dolorose, sapore dolce di certi veleni, ecc.) non ha nessun valore contro l' affermazione generica del carattere funzionale del piacere e del dolore.

L' organismo si è costituito attraverso i secoli *contro certi dati agenti distruttivi,* non contro *tutti*, e la sua sensibilità generale è organizzata, per così dire, *in vista di certi dati stimoli* che normalmente suscitano sensazioni piacevoli e quindi azioni utili. Il sapore dolce è in infiniti casi l' indice della presenza di sostanze molto nutritive, come lo zucchero, ed il piacere che normalmente esso dà, ci spinge a mangiare di quelle sostanze e ad ottenere quindi un effetto vitale utile. Naturalmente può accadere che una sostanza *che non si trova frequentemente allo stato naturale,* come l' arsenico, abbia un sapore dolce e pur produca la morte. Che cosa vuol dir ciò? Vuol dire soltanto che l' organismo non è costituito *in vista* dell' arsenico o nel suo frequente contatto, ma solo in vista di quelle altre sostanze e che lo stimolo piacevole del dolce può essere come ogni altro stimolo, suscitato *fuori dalla sua funzione normale.* La teoria delle *proiezioni* risponde completamente alle obbiezioni mosse contro la funzionalità fondamentale del piacere e del dolore, le quali non possono dimostrare in fondo se non questo, che cioè le proiezioni e le ap-

plicazioni extra-funzionali degli impulsi non appaiono solo nello svolgersi dell'attività spirituale umana, ma che esse si manifestano anche nella vita organica, nella costruzione e nel funzionamento fisiologico dell'organismo, il quale non risponde agli impulsi esterni adattandosi con *flessibilità immediata* ai fini più complicati che sopraggiungono e alle nuove funzioni, ma risponde spesso con una rigidità rettilinea, sì che la linea del suo impulso diverge spesso dalla linea della funzione.

Le disarmonie della costruzione psicofisica, che tanto hanno dato da pensare anche ai filosofi dell'antichità, non dimostrano se non questo, che *se* la costruzione dell'organismo è dovuta alla previggente e consapevole opera dello spirito mossa da una finalità, questa spinta, così come quella dello spirito umano, è soggetta alla legge delle *proiezioni* e disperde una enorme quantità di energia negli impulsi rettilinei divergenti dalla funzione.

Il piacere non può essere valore assoluto perchè non può aumentare indefinitamente.

Il piacere non è valore supremo perchè è la funzione di un altro valore: *la vita.* Ma che esso non possa essere valore in sè e quindi indefinitamente valore si rivela anche per un altro fatto, per il fatto ben noto in psicologia che ogni piacere *aumentando di intensità e di durata passa in dolore.* Un valore in sè, un valore assoluto che aumentando di quantità e di intensità diventi non-valore è un inconcepibile assurdo, un valore in sè deve essere, abbiamo detto, *indefinitamente valore.* Il solo fatto della noia e della stanchezza che si produce per il durare di ogni specie di piacere riconferma che ogni piacere è valore *fino ad un certo punto,* proprio come tutti i valori *funzionali.*

Un valore assoluto dovrebbe restar valore con qualunque durata e aumentare di valore con l'aumentare di intensità. Per il piacere ciò non accade: la parabola discendente del piacere ci avverte che a un certo punto,

senza che al solito la coscienza lo preveda, esso ha toccato e valicato il suo còmpito fuzionale nella vita, diventando inutile e dannoso, diventando *dolore*.

L' idolo informe: la felicità.

Il riconoscimento di questa verità per tutti i piaceri concreti, riconoscimento che è stato illustrato tante volte che mi sento dispensato dall'esporlo minutamente, porta a distruggere finalmente quell'idolo volgare nebuloso ed informe che ha sempre terribilmente gravato con la sua presenza così sulla vita pratica come sulla riflessione filosofica dell'uomo. Quest' idolo è la *felicità*.

Astraendo il *momento del piacere* da tutti gli infiniti processi funzionali dei quali esso fa parte, collegando insieme questi momenti e riassumendoli in una vaga astrazione, l'uomo ha creato con la sua immaginazione il fantastico *stato di felicità* che si è fissato più o meno consapevolmente nell'ultimo orizzonte del desiderio umano e quindi è divenuto l'immancabile promessa di quelle teorie che subiscono più direttamente il dominio del desiderio, cioè delle religioni.

L'aspirazione verso la felicità è proiezione aberrante.

Questo stato di felicità, o che sia promesso all'individuo in questa o in un'altra esistenza, o che sia promesso alla specie nel futuro, rappresenta la *proiezione ideale* degli attuali piaceri funzionali confusi in un'amalgama che ogni individuo compone per sè secondo i valori che prevalgono nel suo spirito. Ma se la felicità è semplicemente la *proiezione* ideale del piacere funzionale, essa, di fronte al grande processo della vita, si presenta come un valore ben misero e caduco e ben lontano dall'avere diritto al titolo pomposo di valore assoluto.

Di contro a questa *proiezione* del piacere starà sempre la visione della *vita* nel suo continuo svolgimento dinamico che implica di necessità il continuo sforzo, il continuo desiderio, il continuo dolore, e nel quale svolgimento il piacere è un istante, un allettamento, un segmento,

come il dolore. Piacere e dolore si alternano nella loro funzione stimolatrice ed eccitatrice in questo perpetuo cammino che è la vera grande spinta senza confine e senza perchè.

Come si superino ottimismo e pessimismo.

Soltanto l'abbandono di questo idolo informe della felicità, soltanto il riconoscimento del fatto che piacere e dolore sono semplici ingranaggi nel meccanismo della vita, può farci superare ad un tempo l'ottimismo e il pessimismo che nella luce di una etica funzionalista diventano dei non sensi.

L'ottimismo ed il pessimismo, pur risolvendo il problema in un modo diverso, lo impostano però col medesimo errore, domandandosi cioè se la vita *sia destinata o no* ad attuare il supremo valore che è il perfetto piacere.

Ma la vita non può essere destinata *ad attuare* ciò che è strumento della vita: sarebbe come pensare che la vita sia destinata ad attuare la perfetta nutrizione oppure la perfetta circolazione del sangue, mentre al contrario la nutrizione e la circolazione sono destinate ad attuare la vita.

Disperazione o religione come conseguenze della aberrante valutazione della felicità.

La ricerca della felicità, la subordinazione che noi facciamo più o meno consapevolmente della vita alla felicità, considerando la prima come strumento della seconda, è un vero e proprio pervertimento dovuto alla cecità ed alla ignoranza della nostra coscienza. Come conseguenza di questa inversione fatale, lo spirito che ha staccato il piacere dalla sua funzione vitale e lo reclama *per se stesso* ed indefinitamente, si troverà sempre dinanzi due soluzioni alla disarmonia dell'ideale col reale: o la disperazione pessimista o l'artificio col quale, violentando la rappresentazione del mondo, promette a se stesso una felicità futura della quale non ha nessuna garanzia, e questo artificio è di solito la religione.

Il duro dilemma in cui viene a trovarsi lo spirito che, in base alla testimonianza erronea della coscienza ha accettato questa consacrazione della felicità come valore supremo, la scelta inevitabile e dolorosa tra la disperazione o la credenza, apparisce quasi come la fatale sanzione che lo colpisce per la sua idolatria.

Questa alternativa, questa disarmonia spaventosa, questo tremendo dilemma che agita la vita dell' uomo, non può non perseguitare perpetuamente le moltitudini che non sanno assurgere ad una visione *esterna* dei loro più cari valori e non sanno rompere questa piccola cerchia della coscienza che ci tiene prigionieri, non sanno uscire da questo antro terribile dal quale, per riprendere l' imagine di Platone, noi non vediamo se non l' ombra deforme dei nostri stessi impulsi e non sanno levarsi a quell' altezza dalla quale il nostro piacere, che ci sembra *tutto*, appare un attimo di una funzione, un momento transitorio un valore relativo e strumentale rispetto a quel valore più alto che è *la vita*.

Limitazione e correzione reciproca dell'idealismo morale e dell'edonismo.

Il valore supremo dunque non può essere il piacere o la felicità più di quanto non possa essere la virtù, per la semplice ragione che tanto la virtù come il piacere sono, sol che si guardino fuori dall' angusto antro della coscienza, *strumenti della vita*, subordinati alla vita, spiegati dalla vita e limitati dalla vita.

L' antica lotta tra l' idealismo morale e l' edonismo, tra il valore assoluto della virtù e il valore assoluto della felicità è una lotta tra due ciechi. Tanto l' uno che l' altro subiscono la stessa illusione. L' idealismo morale *non vede* la funzione della virtù, l' edonismo non vede la funzione del piacere. Questa loro cecità dà loro l' illusione di aver toccato l' ultimo valore, il valore che si confonde con l' infinito mistero. Si combattono tra loro perchè l' uno intuisce più o meno oscuramente i limiti

funzionali di quel falso assoluto che l'altro adora; ma nessuno dei due vede i limiti funzionali del proprio assoluto che è ugualmente fallace.

Così l'utilitarismo e l'edonismo hanno avuto l'ufficio di mostrare la funzionalità degli impulsi morali che lo spirito subiva per l'induzione delle volontà esterne; mentre d'altra parte l'idealismo morale mostrava la funzionalità degli impulsi immediati e combatteva il falso valore assoluto dei piaceri.

Nella lotta tra questi due pseudo-assoluti è accaduto qualche cosa di perfettamente simile a quel che accade nella opposizione dei valori morali antitetici. Essi hanno ricercato il loro accordo, la loro armonia e l'hanno sempre ricercata inconsapevolmente in quel punto d'incontro in cui, eliminandosi le proiezioni dell'uno e dell'altro, veniva garantita l'esplicazione di un *terzo valore* superiore, al quale in realtà ambedue erano subordinati: *la vita.*

In tal modo quando il piacere si è esplicato come assoluto ed ha creato le sue *proiezioni*, la valutazione assoluta della virtù è venuta a troncarle: e quando a sua volta la virtù ha creato le sue *proiezioni*, e invece di essere strumento della vita è andata contro la vita, una nuova corrente di pensiero opponendole il valore assoluto del piacere l'ha ridotta nuovamente ai suoi limiti funzionali, nel supremo interesse della vita.

Nè il piacere che nuoce alla vita nè la virtù che nuoce alla vita sono valori: edonismo e idealismo morale sono i due estremi del moto pendolare nel grande ritmo dei valori. La spinta che mira a stabilire il loro equilibrio e segna la linea centrale è il misterioso valore della *vita.*

CAPITOLO XV.

Il valore della vita.

Avevamo mosso alla ricerca del valore supremo.

Il valore della vita.

Abbiamo eliminato per via i valori pseudo-proprii con le loro « *proiezioni ideali* » che si arrogano davanti alla coscienza un carattere indefinito che non hanno e si paludano di un mistero, che la conoscenza svela e distrugge. Abbiamo messo così da parte due idoli antichi perpetuamente opposti l'uno dall'altro, nati egualmente da quella illusione che proietta nell'assoluto i valori funzionali, la virtù e la felicità, valori che, pur contrastandosi e succedendosi con il falso carattere di valori in sè, convergono in realtà in una funzione comune che è *la vita.*

Al di là e al di sopra di questi due falsi assoluti ci è apparso così un altro valore che li spiega e li subordina.

Ora quest'altro valore, la *vita*, ha una funzione, un limite, un margine?

La vita è sentita indubbiamente come valore in sè dalla *coscienza*; ma che cosa ne dice la conoscenza oggettiva? Ha essa trovato che la *vita serva a qualche cosa*? ha scoperto un limite oltre al quale il valore della vita non sia più valore? Non è questo valore della vita nelle condizioni attuali del sapere *egualmente misterioso* per la coscienza e per la scienza?

Nessuno può escludere che una più perfetta conoscenza del mondo, acquistata non sappiamo come, possa un giorno rivelarci una funzione della vita umana. Un

giorno gli uomini potrebbero apprendere (per fare una ipotesi strana) che essi sono nel mondo così come uno sciame di fagociti è nell'organismo nostro per distruggere certi dati microbi a vantaggio di un organismo ignoto che li ospita e li comprende, ed alla esistenza del quale è coordinata la loro vita e la loro morte.

È inesplicato.

Forse. Ma *oggi*, oggi il perchè e la funzione della vita è mistero. La vita è veramente il valore *senza perchè*.

E poichè questa espressione: *senza perchè*, può assumere, come abbiamo visto, per lo spirito due significati del tutto diversi e può indicare così la profonda dignità del mistero come l'inutile peso di una « *proiezione* », è bene riaffermare che *la vita è senza perchè* secondo *il primo significato*.

Quando noi abbiamo illuminato i valori che la coscienza avvolgeva nella penombra e abbiamo svelato il loro perchè, questo unico valore, *la vita*, è rimasto nell'ombra sacra e ci è apparso come un impulso che sorge dall'ignoto, un mistero inviolato, una direzione intima e profonda dello spirito o della materia o dell'uno e dell'altro o di qualche cosa che è sopra all'uno e all'altro; ma una direzione *senza termine*, indefinita, inesplicata.

La morale come determinazione del valore supremo è possibile, non in quanto essa *spiega* il perchè della vita, ma in quanto appunto *non lo spiega*: in quanto, non potendo nè ridurre ad una funzione più alta, nè subordinare ad un altro impulso l'impulso della vita, si deve limitare al riconoscimento semplice ed inevitabile di questo inesplicato ed illimitato valore.

Complessità del valore della vita.

Ma bisogna intendersi bene. In che senso la vita è veramente inesplicata e senza funzione? In che senso è essa un impulso indefinito, assoluto?

La vita, è una espressione molto vaga. Essa non ci rappresenta una direzione unica, determinata e distinta,

ma piuttosto un groviglio di direzioni. La vita ha mille forme e si manifesta in mille complessi, e queste forme e questi complessi vitali lottano tra loro e tentano di sovrapporsi l'uno all'altro. Quindi è che nell'interno del valore generico della vita riappaiono di fatto mille altri valori contraddittorii e in lotta tra loro.

Il valore supremo è la *vita.* Ma la vita mia o quella degli altri? la vita singola o la vita collettiva? la vita individuale e quella della specie, la vita degli uomini attualmente esistenti o quella delle generazioni future, la vita di pochi forti o di tutti i deboli?

In quale forma della vita si ritrovi un impulso indefinito.

Il problema morale riappare qui quasi intero. Ma il metodo che abbiamo seguito fino ad ora serve a guidarci anche nel nuovo laberinto. Se tra queste diverse direzioni e queste diverse forme della vita, vedremo che alcune *convergono* di fatto in un'altra e si risolvono in quella come strumenti, quest'altra forma di vita sarà il valore più profondo e più misterioso, e così via via finchè non giungeremo ad una direzione della vita che proceda indefinitamente e *senza risolversi in un'altra.*

Per esempio, la vita nella sua forma *individuale* si può considerare come il valore supremo?

Valore supremo non è la vita individuale.

Evidentemente no. La coscienza può anche attestarci il suo valore assoluto, ma la sua testimonianza non vale nulla, perchè la coscienza non sa quale sia il vero significato dell'impulso alla conservazione e all'affermazione individuale, impulso che attraversa la coscienza stessa per un breve istante e compie le funzioni più varie fuori delle vedute della coscienza. La coscienza non sa quale sia il ciclo di questo impulso e nel momento in cui lo subisce non sa se esso non venga per caso a decadere spontaneamente non appena la funzione della vita individuale sia compiuta, e non sa quali siano gli inconsapevoli prodotti della vita individuale che si prolungano nella specie e nei quali e per i quali la stessa vita individuale normalmente si esaurisce.

Evidentemente l'individuo vuole persistere e vuole indefinitamente affermarsi, ma ecco che normalmente egli persistendo ed affermandosi, viene a compiere un atto (del quale la *coscienza* non si rende conto) per il quale egli crea individualità nuove alle quali è portato a dedicare di fatto la sua attività, e poi la sua volontà di persistere e di durare indefinitamente viene essa stessa (fino a prova contraria) annullata nella morte.

Decorso del valore della vita individuale.

Forse viene annullata anche prima della morte. Secondo la verosimilissima ipotesi recentemente affacciata da un illustre scienziato e avvalorata da non pochi argomenti, l'istinto stesso della conservazione (che è quanto dire, l'impulso fondamentale per il quale noi diamo un valore alla nostra vita individuale) non durerebbe nemmeno per *tutta* la vita dell'individuo; ma al sopraggiungere di una vecchiaia fisiologica, quando il ciclo normale della vita individuale sta per compiersi e la morte naturale si avvicina, quell'istinto sarebbe sostituito da un altro istinto opposto, da un placido e profondo desiderio di dormire, di dissolversi, di morire: un istinto che è poco noto soltanto perchè per varie circostanze, la vecchiaia fisiologica è divenuta estremamente rara e noi tutti moriamo troppo presto e con la sete di vivere, senza aver veramente compiuto tutto il nostro ciclo vitale [1]).

Se ciò è vero la valutazione della nostra vita individuale ci presenta un decorso fisiologico simile a quello di qualunque altra passione, un decorso per il quale l'impulso decade e si spegne *dopo conseguita la funzione.* Dopo aver accompagnata, sostenuta e difesa la vita individuale fino al compimento del suo ciclo ed alla pro-

---

[1]) Metchnikoff, *Le Disarmonie della Natura Umana* e *Essais Optimistes.* — Vedi anche la mia nota su *La Filosofia della morte.* — *Rassegna contemporanea*, anno I, n. 1. 1908.

duzione di altre vite, esso spontaneamente e naturalmente decade *nella stessa coscienza* dell' individuo.

Il valore della vita individuale subordinato alla vita della discendenza.

Ma anche se questa verosimilissima ipotesi non si voglia ammettere, non per questo si deve riconoscere che la vita individuale sia un valore indefinito ed assoluto.

È impossibile non vedere come essa, più o meno inconsapevolmente, converga verso la procreazione di altri individui, come essa in questa procreazione culmini e si esplichi nella sua forma più completa.

Nell' uomo la vita individuale giunge al suo dissolvimento fisiologico qualche tempo dopo che è cessata la capacità di riprodursi e quindi in esso non appare chiaro il rapporto tra l'atto riproduttivo e la morte che è ben chiaro in molte piante e animali nei quali l'un fatto segue immediatamente all'altro.

È necessario ricordare tutti gli animali nei quali la vita individuale cessa, si dissolve immediatamente dopo compiuto l'atto generativo? È necessario ricordare gli sciami delle efemere, cadenti immediatamente dopo la fecondazione, i fuchi che muoiono dopo l'amore, la *cicada septemdecima* che, dopo aver preparato in diciassette anni di sotterranea vita larvale i pochi giorni della sua esistenza di insetto perfetto, muore dopo assicurato l'avvenire della specie? [1]).

Nelle piante, non solo molte, come l'agave, preparano il momento della generazione in una lunga vita che

[1]) Questi casi escludono assolutamente la teoria sostenuta da qualche biologo che la generazione sia una forma di egoismo in quanto la moltiplicazione degli individui di una specie riesce alla salvaguardia di ciascuno di essi. Bisogna notare che se mai la moltiplicazione è utile ad altri individui futuri non all'individuo che genera, almeno in questi casi nei quali l'individuo muore nell'atto generativo.

con la generazione cessa, ma è stato notato che impedendo ad alcune graminacee annue di produrre il fiore ed il frutto, si è prolungata la loro vita individuale: i quali fatti tutti ci rappresentano la vita individuale come uno sforzo, una attività, che appunto con la generazione si compie e si esaurisce.

Negli animali che si riproducono molte volte, naturalmente questa legge appare meno evidente ma pur non si distrugge, perchè la morte segue a breve scadenza la cessazione della capacità di generare. E aggiungerò che se anche l'intervallo tra i due fatti è piuttosto lungo nell'uomo, si deve ricordare che nell'uomo la funzione generativa totale non termina in realtà con la produzione dell'ultimo figlio, ma può solo dirsi compiuta qualche anno dopo, quando cioè l'ultimo figlio è diventato capace di vivere da sè senza la protezione dei genitori.

È indiscutibile che questi fatti ci portano ad una revisione della spontanea valutazione della vita individuale. Ponendo di fronte due valori, quello dell'individuo in sè e quello della sua discendenza; anche se la coscienza senta più violentemente il primo che il secondo, è il secondo che ha il carattere veramente indefinito e senza perchè, mentre il valore dell'individuo è spiegabile e limitabile nel valore della sua discendenza.

Transitorietà dell'individuo e dei suoi valori.

Ma c'è di più. Molti recenti studii biologici accennano a convergere verso l'idea che quantunque per *la coscienza* l'individuo sia *la vera realtà*, nella concatenazione degli organismi l'individuo è qualche cosa di assolutamente inafferrabile: un *soma* caduco che porta, difende e conduce a maturazione dei germi riproduttivi e muore la maggior parte delle volte immediatamente dopo, un aggregato momentaneo che in alcuni gradi della scala zoologica è legato ad una coscienza la quale è pure a sua volta stabile ed indivisibile *per un certo tempo* e dentro certi limiti assai vaghi.

La realtà stessa dell'individuo è per la scienza inafferrabile e di fronte ad essa la testimonianza della coscienza che invece gli attribuisce la massima realtà e quindi il massimo valore e suscita il bisogno di proiettarlo nella eternità e nell'assoluto, la testimonianza della coscienza, dico, è sempre più trascurabile.

E come si potrebbe fondarci saldamente sulla testimonianza della *coscienza* nel giudicare il valore definitivo dell'individuo, quando la coscienza sa di questo individuo così poco? Che importanza si può dare a questo cieco bisogno di persistere indefinitamente che è nella coscienza individuale, quando sappiamo che essa sente *tutti* i suoi impulsi come indefiniti e illimitati e che un istante prima di giungere qualunque sazietà essa è sempre pronta ad affermare di essere rivolta ad un bene indefinito? Possiamo noi invocare sul serio la testimonianza della coscienza nella valutazione dell'individuo e della specie, quando la coscienza *non sa* che cosa sia l'atto generativo e non lo vede altro che come una soddisfazione dell'individuo?

E pure la *proiezione* di quest'impulso alla conservazione individuale è una di quelle che più facilmente trionfano nella vita dello spirito.

"Proiezioni„ del valore della vita individuale.

E si comprende. Ogni *proiezione*, ho detto più volte, ha una intensità ed una durata *proporzionate alla intensità dell'impulso funzionale* da cui sorge. Quanto maggiore è la forza con cui un proiettile è spinto verso un segno, tanto più violentemente esso trascorre, dopo averlo superato, lontano da quello.

L'enorme importanza della conservazione individuale ha dato a questo valore una tal forza che si risente necessariamente nella durata e nella intensità delle sue proiezioni. Così il bisogno della immortalità individuale e tutte le costruzioni religiose composte per compiacerlo trovano il loro fondamento nella *proiezione* ideale di

questo impulso il quale è tanto forte che ha dominato nella maggior parte dei pensatori anche l'intelletto che tentava di costruire una concezione oggettiva del mondo.

Sovrapposizione del valore della discendenza al valore dell'individuo nella coscienza attuale.

E pure l'umanità ha sempre intuito la grande superiorità dell'impulso che ci sacrifica all'avvenire di fronte all'impulso che ha per termine la nostra vita individuale: l'ha sempre intuita, ma vagamente e attraverso innumerevoli lotte con altri valori che tentavano di affermarsi come assoluti o attraverso le deviazioni e le incertezze delle formule inesatte.

Anche oggi l'etica che proclama teoricamente il valore assoluto dell'individuo, quando poi discenda alle norme concrete rinnega implicitamente questo valore perchè definisce sempre come individuo massimamente perfetto quello che massimamente offre la sua azione e la sua attività all'avvenire. È indiscutibile che noi, posti di fronte ad una madre che sacrifica la propria vita per il figlio e ad una che sacrifica la vita del figlio a sè stessa, diamo all'operato della prima un valore molto superiore che non a quello della seconda. Ciò vuol dire che l'*individuo madre* non è un valore assoluto, e che la sua individualità è funzionale rispetto al figlio, vuol dire che non *ogni individuo* è un valore assoluto in sè, ma che nella linea della discendenza noi sentiamo che l'anello precedente è relativo al seguente. Anche se partiamo dal falso presupposto individualista noi sentiamo che una generazione che si sacrificasse per la generazione futura compirebbe un atto che giudicheremmo nobilissimo, mentre l'atto contrario, di sacrificare agli individui attuali i futuri, susciterebbe la nostra reazione morale.

In verità noi riconosciamo oscuramente che ciò che di più santo vi è nell'individuo è l'impulso che tende a sacrificare l'individuo stesso all'avvenire, e che l'individuo tanto meglio compie il suo ufficio quanto più superi se stesso nell'avvenire, quanto più *dia di sè* alla vita del futuro.

Se l'individuo fosse valore in sè noi dovremo incondizionatamente approvare la condotta di colui che, avendo conseguito una sua maniera di essere felice nella solitudine, facesse veramente di se stesso il termine di tutta la sua attività. Ma quale morale oggi l'approverebbe?

La nostra stessa affermazione teorica del valore assoluto dell'individuo è così sconfessata di fatto in tutte le norme pratiche della morale, la quale non può mai disconoscere il valore assoluto dell'avvenire e se anche teoricamente ponga i due irreconciliabili assoluti, l'individuo e la specie, l'uno di fronte all'altro, nella pratica poi vuole sempre, consciamente o no, che l'individuo viva per l'avvenire e valuta l'individuo stesso in funzione di quanto egli fa o produce materialmente o intellettualmente per coloro che saranno.

Non la vita dell'individuo dunque è il valore *in sè* indefinito, essa è un valore *funzionale* e subordinato di fronte alla *discendenza dell' individuo stesso.* La vita che si arresta in una forma individuale è un momento funzionale della vita che si trasmette e la legge che supera l'individuo nella sua discendenza segna una direzione assai più profonda e più forte di quella che tende a far persistere l'individuo.

Discendenza materiale e spirituale.

E poichè noi non produciamo soltanto materialmente una discendenza fisica, ma accumuliamo sapere ed energie che possiamo spiritualmente trasmettere o che un invincibile impulso ci *costringe* a trasmettere, la parola *discendenza* si deve intendere nel senso materiale e spirituale come trasmissione non solo della vita fisica, ma anche dei suoi perfezionamenti spirituali.

Funzione e proiezione dell' individualismo.

È necessario chiarire che il valore assoluto dell' individuo viene da noi subordinato a quello della *sua discendenza* perchè la nostra tesi non si possa confondere con le altre tesi che hanno subordinato l'individuo a

questa o a quella collettività politico-sociale, o alla società o all'umanità in genere. Generalmente le varie forme dell'individualismo che riaffermavano il valore assoluto dell'individuo sono sorte nella storia proprio contro i tentativi di assorbire l'individuo di fronte ad una collettività politico-sociale. L'individualismo è stato l'arma con la quale si sono distrutte le *proiezioni* dei valori della collettività, di quei valori che ad ogni evento della storia, erigendosi in valori assoluti fuori dalla loro funzione vera, opprimevano e negavano la personalità.

Le collettività hanno una funzione di vita indubitabile e come tali non possono essere valori assoluti e non possono indefinitamente opprimere e assorbire l'individuo: il riaffermare il valore dell'individuo contro di esse è un distruggere le « proiezioni » dei loro valori e i più grandi momenti della storia morale furono appunto i momenti nei quali l'individuo fu riaffermato contro le collettività irrigidite in valori assoluti e duramente dominati, e furono ad esempio il Buddismo che lo sottrasse alla organizzazione delle caste, il Cristianesimo che spezzò la rigida collettività giudaica rimettendo l'individuo libero e solo innanzi al Padre Celeste [1]), la Riforma, che sottrasse l'individuo al suo assorbimento da parte della collettività chiesastica e la Rivoluzione Francese che lo sottrasse alla organizzazione della società feudale.

Per questo bisogna ben distinguere tra l'individualismo affermato *di fronte alle collettività sociali* e che spezza le *proiezioni* dei valori sociali, e l'individualismo

---

[1]) V. per questo il mio *Fondamento psicologico della Religione*, cap. XI. Il Cristianesimo che in origine è l'affermazione del valore assoluto dell'individuo, posta per sottrarre l'individuo all'assorbimento di esso da parte della collettività sociale, ebbe ben presto la sua proiezione perchè finì con l'opporre l'individuo stesso anche alla discendenza, trascurando questa e facendo della vita stessa dell'individuo il fine supremo.

affermato di fronte alla discendenza dell'individuo e che disconosce invece il più profondo e il più indefinito valore.

L'antitesi di individuo e società.

Il primo individualismo è una feconda distruzione di *proiezioni*, il secondo è *proiezione* a sua volta.

La morale che subordina l'individuo ad una collettività sociale o alla *società* stessa finisce necessariamente con l'aggirarsi in un circolo chiuso perchè la società, se si intenda la società *attuale* degli uomini, si risolve in fondo in quegli stessi individui che dovrebbero vivere per essa. Ogni individuo sarebbe ad un tempo il fine della società e avrebbe per iscopo la società. In fondo l'individuo, lavorando per la società e dedicandosi ad essa, non farebbe se non rafforzare uno strumento che serve al suo proprio bene e il valore assoluto dell'individuo verrebbe di nuovo affermato.

Ma se si ponga come valore supremo non la società, *ma la discendenza,* se si consideri lo svolgimento della vita *nel tempo,* la cosa ci appare assai diversa. Ci accorgiamo allora che se l'individuo opera per la società l'effetto vero di questo suo lavoro passa attraverso la società, non a lui stesso, ma agli *individui futuri.* L'opera compiuta in favore della società non ritorna che in piccola parte a coloro che l'hanno compiuta; per la maggior parte essa va ad afforzare e ad affermare le generazioni *future,* le quali alla lor volta compiono per le altre più lontane ancora le nuove opere sociali.

Essa si risolve nel valore della discendenza.

Così il circolo che appariva chiuso si apre in una vera e propria linea indefinita. L'azione, passando a volta a volta da società a individui e viceversa, si risolve in realtà in una indefinita affermazione nelle generazioni *future* perchè non torna *agli stessi* individui o alle stesse società che l'hanno compiuta, ma ad altre società e ad altri individui dell'avvenire.

Il valore dell'individuo ci appare in certi momenti assoluto, in altri momenti ci appare assoluto in valore

della società; alcuni tentano di conciliare l'eterno problema proponendo l'assurdo dei due assoluti, ma nel fatto l'azione alternante delle collettività e dell'individuo procede innanzi anche qui verso un *terzo valore* al quale individuo e società sono egualmente subordinati e che è nella *discendenza*.

Allo stesso modo, quando i polmoni danno l'ossigeno al sangue e il sangue dà nutrimento ai polmoni, essi non esistono in realtà l'uno per l'altro, ma la loro ragion d'essere è in una terza cosa che è la vita nell'individuo *nel momento successivo*.

Riaffermando il valore supremo nella vita della discendenza si risolvono tutte le grandi antitesi dei valori. Come si risolve l'antica antitesi della virtù e della felicità mostrando che l'una e l'altra sono valori relativi rispetto alla vita, così si risolve l'antitesi della vita sociale e della vita individuale riconoscendo che l'una e l'altra sono funzioni di una terza direzione della vita, la vita futura dell'umanità.

Questa spinta verso l'umanità futura è la sola che non torni indietro, è la grandiosa e misteriosa tendenza che, senza dare una ragione di sè, senza promettere gioie per compenso, senza farci travedere un confine, un limite, una funzione qualsiasi, ci domina e ci sospinge. Essa è il vero ed unico valore-mistero e quindi il vero valore supremo.

Chi potrà a questo impulso che ci conduce a procreare e ad inalzare una umanità futura assegnare un limite marginale? Chi potrà distinguere in esso una parte funzionale ed una *proiezione*?

Noi potremo sì talora, consigliare all'uomo di oggi di non esaurire troppo rapidamente la sua energia per amore dell'umanità futura, ma solo perchè temiamo che questa intensità eccessiva di lavoro e di sacrificio gli impedisca di dare effettivamente tutto quanto egli

può dare all'avvenire; non potremo mai dire che sia in qualche modo inutile o *troppo* ciò che egli fa per questo avvenire.

Il valore della umanità futura.

Verso la vita dell'umanità futura la nostra volontà si incamina come il cieco che senta di dover andare e non veda la méta. Non è questa la misteriosa via senza termine? non è questa la direzione più profonda che ci sia dato di scorgere?

Esistono forse delle altre direzioni della realtà più ampie e più imponenti?

Esistono forse; ma oggi non è possibile affermarle o accertarle. Le ipotesi sulle direzioni della vita cosmica son qualche cosa di assai incerto e contradittorio. Quando parliamo di una direzione nello sviluppo dell'umanità noi siamo ancora in un terreno abbastanza solido per poter fondare su di esso una morale, ma se andiamo alle direzioni della evoluzione cosmica la nostra vista si annebbia. L'ipotesi del raffreddamento definitivo della terra, la vaga previsione di un concentramento e di una immobilizzazione della materia che farebbero chiudere il progressivo sviluppo della vita non ci sembrano direzioni capaci di sovrapporsi nella scala delle direzioni a questa per noi così certa e salda direzione della vita umana che avanza e si afferma. E poichè la vita stessa ha una flessibilità e una capacità di trasformarsi forse indefinita, e una forza di adattamento della quale nessuno conosce i limiti, e poi che la stessa cosmologia ci fa anche pensare alla possibilità di una trasmissione di elementi viventi (come le sporule leggerissime che forse portarono sulla terra la vita) da mondo a mondo, non si può neppur dire che la scienza ci faccia prevedere un punto nel quale la linea discendente della vita umana ed i suoi prodotti infinitamente trasformati debbano arrestarsi, e sopra a tutto non ci fa prevedere che il frutto della

loro esistenza possa comunque andare interamente perduto.

Per questo, di tutte le direzioni della realtà, quella che si viene a porre con maggior grado di certezza al di sopra di tutte è *la progressiva affermazione della vita della nostra discendenza* e lo spirito che aderisce a questa direzione, la volontà che si dà ad essa, seguono il valore senza limiti e senza perchè, il valore supremo.

CAPITOLO XVI.

Il valore supremo.

La direzione suprema della realtà si è andata delineando e chiarendo. Essa è la vita, non in quanto essa tende a persistere e a durare nella forma transitoria di un individuo concreto o di una moltitudine di individui socialmente legati tra loro, ma in quanto tende a *trasmettersi* in una discendenza e sacrifica via via gli individui attuali ai futuri: e in relazione a ciò il valore supremo ci appare nella spinta indefinita che protende l'attività nostra verso la nostra discendenza materiale e spirituale.

La vita della discendenza.

Questo valore è il valore incriticabile ed esso afferma il suo carattere di *valore supremo* per due ragioni. Primo, perchè il suo impulso esiste in noi *senza che nè la coscienza nè la scienza possano assegnarli un limite funzionale.* Secondo, perchè con esso la volontà nostra aderisce alla direzione più profonda e più inesplicata che ci si riveli nella realtà del mondo. La forza assimilatrice della più profonda direzione della realtà viene ad accordarsi col più misterioso istinto umano nell'affermare il supremo valore della discendenza.

È il valore senza funzione e ad un tempo la più profonda direzione della realtà.

Ma il valore generico della discendenza è ancora qualche cosa di troppo vago. Questa discendenza umana *progredisce in due direzioni diverse* e bisogna cercare ancora se ambedue queste direzioni segnino due impulsi egualmente indefiniti o se una sola delle due sia veramente indefinita e quindi suprema.

Accrescimento qualitativo e quantitativo della discendenza.

La discendenza si accresce in senso *quantitativo* e in senso *qualitativo*. V' è una direzione che tende a *moltiplicare* ed una che tende a *intensificare* la vita e le nostre norme morali, che più o meno consapevolmente si ispirano al valore della discendenza, mirano, anche senza rendersene conto, ora a favorire la vita di un grande *numero* di individui per la umanità futura, ora a favorire le forme più *intense* di vita sì da rendere la discendenza umana più che non numerosa, *forte*.

L' aumento avviene così quasi in due *dimensioni*, sì che si hanno veramente due direzioni della realtà intrecciate nella tendenza generale verso la discendenza. Possiamo stabilire tra di esse una gerarchia? Possiamo subordinare l' una all' altra?

Le due direzioni coesistono indiscutibilmente in noi e prevalgono alternativamente nello spirito dell' umanità. Ma appunto per questo esiste un contrasto tra loro il quale non si risolve affermando semplicemente che ambedue hanno il diritto di dominare lo spirito. Da esse derivano infatti due diversi ordini di valori e di norme morali che sono praticamente infinite volte in conflitto.

Loro contrasto.

Infinite volte noi ci troviamo a dover scegliere tra il vantaggio *dei più* e lo sviluppo dei più forti. Se i due valori hanno una *dignità eguale* e sono egualmente indefiniti e assoluti, dove troveremo un criterio per decidere? Molti problemi morali che sono vivissimi anche se non formulati nella coscienza contemporanea, si risolvono appunto diversamente a seconda che si sovrapponga l' uno o l' altro di questi due valori che pretendono di essere egualmente supremi. Ad esempio, si deve favorire la produzione illimitata e libera della figliuolanza o si deve restringerla per uno scopo selettivo? Si devono convergere i nostri sforzi piuttosto a rendere possibile la vita dei più deboli o a sviluppare la vita dei più forti? Si deve imporre l' incondizionato amore della pace che sal-

vaguarda la vita e la discendenza di tutti o si deve coltivare la guerra che favorisce la selezione ed inalza le stirpi più valide?

Corrente della morale quantitativa.

La nostra vita morale se anche non si fondi consapevolmente nel supremo valore della discendenza, è tutta pervasa da queste due correnti che fanno capo l'una all'*accrescimento numerico* di questa discendenza, l'altra al suo *accrescimento intensivo*. La prima corrente, che si potrebbe dire della morale *quantitativa*, è quella che praticamente mira a riaffermare i diritti di tutti gli uomini, a rafforzare l'esistenza dei più deboli, a difendere il preteso diritto universale alla vita, in breve, a concentrare gli sforzi *di tutta l'umanità verso quella parte di essa che è in maggior rischio di perdersi*. I valori che essa afferma sono sopra a tutto quelli che spiegano i forti verso i più deboli: la compassione, la carità, lo spirito di eguaglianza. Le grandi religioni che potevano essere grandi (cioè accette ad un gran numero di uomini) appunto perchè esaltavano i valori spontanei dei *molti*, come ad es. il Buddismo e il Cristianesimo, sono espressioni tipiche di questa corrente morale.

E della morale intensiva.

L'altra corrente, che si potrebbe dire della morale *intensiva*, si è di continuo intrecciata con la prima mirando ad avvantaggiare le condizioni di vita di alcuni uomini o di alcuni gruppi o di alcune stirpi che per ragioni di superiorità fisica e intellettuale, di coraggio, di forza o di sapienza, eccellevano sulle altre. E tutte le tendenze aristocratiche, non nel momento in cui si sono irrigidite, conservando i privilegi di classi o di stirpi che avevano perduto la loro superiorità (conservando quindi *proiezioni* dei valori) ma nel momento in cui si costituivano, sono appunto l'espressione di questa seconda corrente.

Enunciazioni frequenti della prima, e rare della seconda.

Se di queste due correnti morali la prima quella quantitativa, ha avuto molte solenni enunciazioni e l'altra

ha avuto più applicazioni che non enunciazioni, ciò è accaduto soltanto perchè non si può enunciare solennemente se non ciò che piace ad una grande moltitudine, o meglio, perchè risultano accettate ampiamente e quindi solenni, soltanto quelle enunciazioni che son grate ad un grande numero di uomini [1]). La moltitudine naturalmente non ama di sentir parlare se non di una *morale estensiva.* Ma la morale intensiva che ha in sè una forza incrollabile, pur senza enunciarsi quasi mai limpidamente, ha creato con la sua forza innumerevoli istituzioni civili, politiche e sociali sulla base di una perpetua *benchè sempre rinnovata disuguaglianza* ed ha sempre agito potentemente pur evitando di mostrarsi nella sua nudità offensiva. Colui che la enunciò apertamente, Federico Nietzsche, si chiamò da se stesso, l' *empio,* e gli uomini lo chiamarono *immorale* allo stesso modo che gli antichi indiani chiamavano *adeva* (atei) quelli che non adoravano i *loro* dèi.

Moltiplicazione e selezione.

Comunque, con il contrasto di queste due direzioni, si ripete e si prolunga evidentemente nella vita spirituale e morale il contrasto tra le due tendenze diverse della riproduzione organica, la tendenza alla semplice *moltiplicazione* degli individui e la tendenza alla riproduzione *selettiva*: l' una che condurrebbe a riprodurre il massimo numero di individui, l' altra che limita questo numero elevando la qualità degli individui stessi.

L'amore come rivelazione della superiorità della direzione selettiva.

Ora, se consideriamo il fatto nel campo più strettamente biologico, già abbiamo un lume per decidere il problema della scala di queste due direzioni. Nel momento in cui la vaga e generica tendenza di ogni individuo verso gli individui del sesso opposto viene ad essere ristretta, limitata e concentrata nella tendenza speciale, pressochè esclusiva, verso *un dato individuo determinato*, nel mo-

---

[1]) Vedi il mio saggio su *Le filosofie che non vissero* — *Riv. di Filosofia*, anno III, fasc. III, 1911.

mento in cui l' attrattiva sessuale generica che conduce ogni maschio verso ogni femina e che porterebbe alla procreazione di un numero infinito di individui, viene disciplinata nell' *amore* che è attrazione verso un *dato essere complementare* e porta alla generazione di un numero minore di esseri, ma migliori e più forti, la tendenza verso l' aumento *qualitativo* della vita rivela la sua superiorità sulla tendenza al suo aumento *quantitativo*.

L' individuo che diviene pressochè indifferente agli altri individui di sesso opposto, ricercandone *uno* determinato per l' inconsapevole funzione di creare un *miglior prodotto*, sacrifica il numero dei suoi discendenti alla loro qualità e nell' impulso di lui la natura afferma la sua tendenza ad una produzione *non indefinitamente numerosa, ma sempre più scelta*. L' elezione dei migliori produttori e dei riproduttori complementari, la gelosia che sottoponendo i riproduttori ad una lotta elimina i più deboli, tutto ciò insomma che ha disciplinato l' impulso sessuale lo ha concentrato nello sviluppo *qualitativo* della specie a danno del suo sviluppo *quantitativo* e ha dimostrato che le due direzioni non sono veramente di forza eguale, non egualmente indefinite ed assolute, ma che l' una supera l' altra e che il procedimento più perfetto, più compiuto, più profondo è quello che mira non già alla *quantità* ma alla *qualità* dei discendenti.

Il fenomeno dell' amore è giustamente il fenomeno dominante nella vita, è quello che ad un tempo attua e rivela agli uomini la suprema direzione della realtà, è quindi il supremo valore.

Prevalere più o meno consapevole della morale intensiva.

Ma del resto anche nella nostra coscienza, oggi generalmente la *corrente qualitativa* tende a prevalere sulla corrente *quantitativa* della morale. La morale quantitativa ha empito la storia con i suoi solenni apoftegmi sopra a tutto perchè, dovendo di tanto in tanto distruggere

le proiezioni delle aristrocrazie, i privilegi sopravanzati inutili o dannosi che si presentavano in nome di principii assoluti, ha dovuto contrapporre loro un proprio valore assoluto e ha escogitato quello dell'eguaglianza, del diritto universale alla vita e simili altri. Ma con tutto ciò, se noi ci poniamo innanzi nella loro nudità le due tendenze morali, vediamo che la morale egualitaria e numerica ha sempre perpetuamente fallito e fallisce perpetuamente anche nello spirito di quelli che la enunciano e che la enunciano in realtà solo per la necessità di distruggere le proiezioni delle aristocrazie sopravissute al loro perchè.

Chiunque di noi, io credo, posto a dover scegliere tra due ideali: quello di una discendenza umana che *restando qualitativamente al grado attuale* potesse estendersi *numericamente* all'infinito o quella di una umanità che *restando negli attuali limiti numerici* progredisse all'infinito *qualitativamente*, chiunque di noi, credo, sceglierebbe il secondo ideale sentendolo come più profondo e più indefinito.

L'idea di un progresso numerico e spaziale del genere umano allargantesi indefinitamente sulla terra come una immensa macchia oleosa sulla carta, di un suo espandersi dovuto alla paziente difesa di tutto ciò che nasce, già non ci attrae e non ci commuove tanto quanto l'imagine di una ascensione qualitativa della nostra discendenza sollevata verso forme più alte di potenza, verso forme più intense di vita, verso affermazioni più vigorose dell'uomo nel mondo.

Non solo, ma se anche prescindiamo da questa valutazione quasi inconsapevole con la quale noi pensiamo la *qualità umana* superiore alla *quantità*, e consideriamo, almeno nel campo delle previsioni più verosimili, la possibilità pratica dello sviluppo qualitativo e dello sviluppo quantitativo, ci viene assai più facile di considerare lo sviluppo qualitativo come il più indefinito perchè i con-

fini spaziali assegnati all'umanità ci appaiono ben più chiari e certi di quanto non ci appaiono i suoi confini temporali. Il limite spaziale della nostra terra è certo: il suo completo distruggersi, tale da annientare ogni effetto e ogni traccia del lavoro e dello sviluppo umano è una ipotesi immensamente più lontana e quindi le più verosimili previsioni offrono una via assai più indefinita all'ideale della morale *qualitativa* che non a quello della morale *quantitativa*.

L'aumento quantitativo come impulso funzionale rispetto all'aumento intensivo della vita.

Non solo lo sforzo della volontà verso la produzione di una umanità superiore più intensamente vivente è più indefinito e si afferma come più profondo che non il suo sforzo verso una umanità sempre più estesa; ma è ovvio pensare che questa tendenza all' aumento quantitativo sia *strumentale* e *funzionale* rispetto all'aumento qualitativo. La tendenza ad espandere numericamente l'umanità, tendenza alla quale fa capo tutta la morale che ho chiamato *estensiva*, appare come *lo strumento* per preparare una *base abbastanza larga* alla grande piramide umana che protende il vertice verso le forme superiori di vita.

Una comunità poco numerosa potrebbe essere per mille ragioni sopraffatta e annientata nella sua lotta contro le innumerevoli forse distruttrici. Soltanto una larga base di individui può dare la maggiore possibilità allo sviluppo delle forme superiori di vita.

L'aumento *qualitativo* richiede di necessità come suo *strumento* un aumento numerico e l'ideale della morale estensiva mirante indefinitamente e senza perchè a difendere e proteggere, a sostenere i deboli, ad affermare i diritti di tutti in modo assoluto, ci appare appunto come la *proiezione* di una tendenza che ha invece la funzione di preparare una più larga base numerica all'umanità per la sua perpetua e indefinita ascensione.

La solidarietà ci riconferma così il suo carattere di valore limitato e funzionale. È necessario che si costituiscano dei gruppi *nell' interno dei quali* valga il principio di solidarietà e questi gruppi devono essere sopra a tutto quelli che hanno una unità etnica come *le nazioni,* nelle quali è insito l'impulso del lavoro per la discendenza e per l'avvenire. È necessario che la piramide ascensionale trovi in questi gruppi una certa base numerica, ma il moto indefinito è quello ascensionale e se invece *la solidarietà*, si espande indefinitamente noi ci perdiamo nella *proiezione* di un valore.

E per questo tutta la morale vagamente egualitaria, umanitaria e pacifista (che, come morale estensiva è sempre più solennemente enunciata che non praticata), è deviazione e corruzione di fronte alla morale eroica e di fronte a quelle tendenze che, come le tendenze nazionaliste, si protendono con le loro idealità verso una affermazione più intensa della discendenza, e, non curanti del sacrifizio e del dolore di oggi, riconoscono l'alta funzionalità della lotta e della selezione tra le stirpi.

Ma la morale estensiva trova un validissimo appoggio nel fatto che naturalmente il *numero* è con essa.

Ho detto nella prima parte di queste considerazioni che diverse sono le direzioni della realtà che suscitano in noi i valori. Orbene, i valori della morale *estensiva* sono appoggiati dalle innumerevoli volontà umane convergenti. Sono gli uomini, tutti gli uomini, che vogliono vivere e riprodursi i quali gridano che il valore supremo è nella *vita e nella riproduzione di tutti.*

Ma se la direzione delle innumerevoli volontà umane afferma il diritto di tutti alla vita perchè in questo diritto ciascuno afferma la sua propria volontà di vivere, le profonde direzioni evolutive della specie, negano questo

diritto astratto ed assoluto e domandano che non solo ogni individuo sappia lavorare, soffrire e morire per la vita futura dell' umanità, ma che l' umanità stessa per inalzarsi sappia lasciar indietro di continuo la sua parte inferiore più tarda e più debole.

In che senso si debba intendere l' intensità della vita.

Siamo giunti con ciò alla determinazione completa della direzione ultima e del valore supremo?

Non ancora.

Ammesso che tutti i nostri valori vengono ad esser subordinati a questo unico, che la direzione veramente indefinita della vita non è l' affermazione dell' individuo nè della società, ma quella della discendenza, e non della discendenza nel suo aumento numerico, ma della discendenza nel suo aumento qualitativo o intensivo, resta ancora il problema: *in che senso* si deve intendere questa superiorità o questa maggior *intensità della vita*? In che senso questa discendenza superiore nella quale convergono indirettamente tutti i nostri valori, sarà superiore? in che cosa differirà da noi? qual è la direzione di questo progresso?

Il problema riapre nuovamente il campo alle più diverse determinazioni pratiche della morale. Si può anche essere d' accordo nel considerare come valore supremo l' ascensione dell' umanità futura, ma se non si stabilisce *in che cosa* consista questa ascensione si possono dedurne le norme pratiche più contradittorie.

E nella soluzione di questo problema il nostro pensiero rischia di ricadere, alla fine della sua via, dopo un lungo giro, nella stessa fossa dalla quale avea cercato di allontanarsi al principio e di ridiventare schiavo dei falsi assoluti della morale corrente.

Poichè la più violenta tentazione che assale il pensatore a questo punto, è quella *di determinare ancora questa superiorità* della discendenza futura *in base a quei*

valori pseudo-proprî dei quali abbiamo fatto la critica e che ci sono apparsi appunto quali strumenti per giungere alla creazione di questa umanità superiore.

Se ci abbandoniamo a questa tentazione ed affermiamo che l'umanità superiore per la quale dobbiamo lottare, vivere, soffrire e morire e nella quale è la ragione di essere di noi stessi, sarà *superiore* in quanto sarà più *felice,* più *buona,* più *giusta,* o più *sapiente,* o più ricca di quelle disposizioni che servono in realtà a formare le *condizioni di vita* per la stessa umanità futura, questi valori morali ci riappariranno di nuovo come fini a se stessi, in quanto l'umanità futura, che è l'oggetto in cui convergono tutti i nostri valori morali, si presenterà a sua volta come destinata ad attuare questi valori.

Un terribile circolo vizioso ci avvolge allora nella sua vertigine senza scampo. Piacere, virtù, giustizia, bontà, sapienza, sono *strumenti* per creare una umanità futura, ma questa avrebbe a sua volta come scopo supremo di attuare piacere, virtù, giustizia, bontà, sapienza.

Questi valori che abbiamo riconosciuti come funzionali, diventerebbero, per l'umanità futura, assoluti e al perfezionamento di questi *strumenti* della vita noi avremmo dedicato tutta la stessa vita.

Per questo bisogna ben guardarsi dal determinare *in base ai valori morali che oggi ci sembrano più alti o più nobili* il carattere dell'umanità futura verso la quale la morale ci sospinge.

È vero che piacere e virtù sono funzionali e servono per creare questa superiore umanità futura ed è indubitabile che essa a sua volta dovrà adoperare a suo modo piacere e virtù per resistere e per procreare *al di sopra di sè.* Noi possiamo anche immaginare che essa possa affinare questi due strumenti del progresso umano e possa con virtù nuove e più sublimi delle nostre preparare a

sua volta la sua discendenza e trovare in più profonde gioie l'indice di più alte ascensioni della vita, ma questi valori o morali o edonistici non saranno mai e non dovranno mai essere *il suo scopo*, la sua ultima *ragione di essere*, ma sempre lo *strumento* di una futura creazione.

L'intensità della vita e il valore della potenza.

Il vero, intimo significato della superiorità dunque non può essere in queste virtù, ma nella vera e progressiva *intensificazione della vita*. L'umanità futura deve presentarsi in sè come progressivamente dotata di una *vita più intensa*, il che vuol dire in fondo più saldamente eretta con la sua volontà e con la sua potenza contro le forze demolitrici e nemiche.

E si comprende come colui che intuì più profondamente il processo della morale, Federico Nietzsche, abbia determinato nella *potenza* sempre maggiore la caratteristica progressiva della specie umana che si supera. Il valore della *potenza* è in realtà quello che esprime più da vicino forse la vita che si intensifica e nella conquista di questo valore rafforzata di generazione in generazione par che si possa riassumere l'impulso veramente ultimo ed assoluto, l'intimo comando senza ragione, che le deviazioni innumerevoli o dell'egoismo o dell'altruismo, della felicità o della virtù, tentano di oscurare e di farci dimenticare.

Ma la potenza non è essa pure uno strumento della vita? Non è essa l'espressione della vita che si afferma contro gli ostacoli? Non è in fondo una grande tautologia il dire che la vita, deve attuare la potenza?

In verità qualunque determinazione troppo ristretta di questo progredire della vita, qualunque tentativo di fissare *un* carattere della vita o una delle sue estrinsecazioni come scopo della vita stessa riesce ad un circolo vizioso.

Il valore è nella intensificazione della vita e vita più intensa vuol dire in fondo vita sempre più certa di

durare e di trasmettersi, vita sempre più sicuramente lanciata verso l'avvenire, ma il valore supremo resta nella vita in sè o meglio in questo indefinito sforzo di intensificazione, misterioso impulso *non verso una méta ma in una direzione.*

Impossibilità di fissare la perfezione della vita.

E per questo è impossibile rappresentare una forma di vita ideale futura nella quale la vita stessa *consegua uno stato di perfezione.* Tutti i valori dell'individuo e della collettività, dell'idealismo e dell'edonismo, sono in ultima analisi l'espressione di moti, di sforzi, di tendenze o di processi più o meno consapevoli, e la stessa vita è moto, sforzo, direzione, questi valori esistono *in quanto esiste un domani* che devono attuare, una vita che devono accrescere. *Un' ideale statico è un assurdo.*

Ideale statico e ideale dinamico.

Ma invece proprio ad un'ideale *statico* ci hanno abituato tutte le religioni e molte filosofie. Tutti coloro che vedevano l'ideale nella *proiezione* di un qualsiasi valore, fosse felicità o virtù ci hanno sempre mostrato uno *stato ultimo* nel quale si doveva quetare l'ansia del nostro spirito, sì che oggi gli uomini *non sanno imaginare* generalmente l'ideale supremo se non come *una maniera di essere* ultima e definitiva per rappresentarci la quale non facciamo in fondo se non ingrandire e proiettare nei cieli i piccoli stati di felicità o le piccole attuazioni di valore che abbiamo sperimentato nella vita.

Ebbene no. L'ultimo ideale non è uno stato ma è un moto, uno sforzo, una direzione. L'ultima realtà è un perpetuo *divenire*: il supremo dovere, che consiste nell'aderire ad esso, deve essere di necessità un perpetuo *protendersi* al quale è assurdo porre un limite e una conclusione. All'ideale *statico* l'uomo deve sostituire questo ideale *dinamico* non mai perfettamente attuato, sempre continuamente attuantesi, un ideale dinamico che identifichi il moto col conseguimento del fine, però che fine della morale è il *muoversi insieme al mondo* e non il

giungere dove che sia, e il supremo dovere che può essere assegnato all'uomo, a cui il principio ed il fine delle cose è nascosto, non può essere e non è se non quello di accordarsi con ciò che solo gli è rivelato, *il moto e la direzione della realtà*.

Bisogna educare l'uomo a questa concezione *dinamica* dell'ideale. Ma a questa concezione non si può giungere quando si muova dal presupposto che la nostra coscienza riveli direttamente e da sola la méta suprema della vita. Essa ci disegnerà sempre come méta suprema alcuni *stati* di felicità o di perfezione proiettando nell'assoluto le sue piccole aspirazioni funzionali che la spingono verso il piacere o verso la virtù.

E nemmeno si giunge a questo ideale dinamico quando si cominci col concepire il *valore* in genere come una qualità oggettiva delle cose, insita in esse, immutabile, perchè anche allora lo spirito dovrà immaginare nel loro definitivo possesso un ultimo *stato* ideale.

Soltanto se si concepisca il valore come semplice *concordia di moti e di sforzi*, e il dovere come semplice *adesione a una direzione*, soltanto allora noi ci apriamo la via a concepire l'ideale supremo come semplice adesione ad una direzione suprema.

Ecco perchè appunto per aprir questa via ad una più virile e più sana concezione dell'ideale supremo io ho dovuto prendere le mosse da una revisione del concetto di valore e dalla negazione dei pretesi valori assoluti della coscienza.

CONCLUSIONE

La profonda tragedia della vita è costituita dalla opposizione tra l' ideale e il reale, tra ciò che appare come supremo valore e ciò che appare come realtà. Nella prima, immediata visione del mondo ciò che è non è buono, ciò che è buono non è.

La disarmonia tra il reale e l'ideale e i due metodi per comporla.

La filosofia ha tentato di comporre questo dissidio in due maniere diverse. O fissando prima l' ideale e piegando poi con arte più o meno consapevole la visione della realtà a coincidere con esso, affermando insomma *che ciò che più ha valore sarà attuato*; oppure cercando di fissare prima una limpida visione della realtà e adattando ad essa i nostri ideali, armonizzando cioè la volontà nostra, i nostri valori, con la realtà dell' universo: facendo sì che ciò che più profondamente si attua diventi il nostro più profondo valore.

Asservimento della realtà all'ideale

Il primo procedimento, che fissa i valori indipendentemente dalla concezione della realtà, accetta senza critica i valori supremi dalla testimonianza della coscienza e li assume come indefiniti e assoluti sol che questa li presenti come tali, siano essi ad esempio la felicità o la virtù. Approfittando poi delle incertezze e dei limiti delle nostre conoscenze oggettive, affannandosi a svalutarle quando esse riescano minacciose od ingrate, imaginando una profonda realtà consolatrice di là dai limiti della scienza, come fanno in fondo tutte le forme

di idealismo morale e tutte le concezioni religiose del mondo, riesce a costruire una realtà accordata con quei valori che la coscienza ha dato come assoluti [1]).

Idealizzazione del reale.

L'altro procedimento cerca invece di rendersi indipendente *per quanto è possibile*, dalle imperiose esigenze dei valori, di far tacere i nostri bisogni individuali o collettivi, nobili o ignobili, mentre indaga con i mezzi di cui disponiamo la realtà oggettiva del mondo. Non è vero che le sue conclusioni siano indifferenti per la morale. Nella sua indagine esso scopre direzioni della realtà e funzioni di valori e illuminando le une e le altre spinge più o meno risolutamente i desideri umani nel senso delle direzioni del mondo, contiene i valori nei limiti delle loro funzioni, plasma più o meno efficacemente la direzione della volontà sul moto del mondo oggettivo, *l' ideale sul reale.*

I due procedimenti non si svolgono mai in forma limpida e pura indipendentemente l'uno dall'altro. Anche coloro che sforzano la realtà e la sottomettono ai valori pur di tanto in tanto subiscono gli effetti della visione della realtà stessa e sono costretti dalle conoscenze oggettive se non altro a spostare sempre più lontano le loro fantastiche realizzazioni dell'ideale [2]). D'altra parte, anche coloro che cercano la verità pura, sono assai spesso violentati nella loro persuasione dagli intimi bisogni dello spirito e per quanto si sforzino di essere indifferenti ed

---

[1]) È necessario distinguere tra costruzioni religiose e tendenze mistiche dello spirito. La religione è in genere costruzione di un fantastico mondo nel quale si attuino i nostri valori, mentre il misticismo nella sua forma più pura ci porta a rinunziare ai nostri valori per aderire ai valori divini.

Quando anche i due processi siano confusi nello stesso spirito essi sono però psicologicamente distinti.

[2]) Vedi nel mio *Fondamento psicologico della religione* (Roma 1904) il cap. IX: *L'evoluzione religiosa.*

oggettivi nella ricerca della realtà, pure la loro persuasione è sempre più facile di fronte alle ipotesi più gioiose o più utili o più favorevoli alla vita e sempre più restía di fronte alle ipotesi più tristi o più disperanti.

Tuttavia i due procedimenti sono assai diversi fra loro e tutta la storia del pensiero è intrecciata nel loro contrasto.

L'importanza della critica della conoscenza per affermare la realizzazione dei valori.

Il procedimento che tende ad affermare la realizzazione dell'ideale ha avuto sempre come sua arma, ed oggi la brandisce anche più fieramente, la *critica della conoscenza.* Per rendere più saldi, più inattaccabili, più assoluti i valori dettati dalla coscienza è antico metodo quello di battere in breccia i principî fondamentali, i metodi e le testimonianze della conoscenza oggettiva. Non già che la critica della conoscenza sia mossa sempre da questo intento, ma essa è indubbiamente affinata ed esasperata da coloro che alla precarietà ed incertezza del sapere scientifico pretendono di contrapporre la solidità inattaccabile dei valori della coscienza e che sul rovinio di tutto il mondo oggettivo riescono a inalzare così come unico assoluto le *supreme esigenze dello spirito.*

Costoro, mentre scrutano ogni più piccola debolezza del metodo scientifico e si affannano sottilmente intorno ai postulati e al procedimento del conoscere, d'altra parte silenziosamente e placidamente lasciano passare come incriticabili e sopratutto come definitive le testimonianze della coscienza e non solo (ciò che sarebbe giusto) le testimonianze intorno alla *esistenza* di certi nostri impulsi, ma le testimonianze intorno al *carattere,* alla *natura* ed ai *limiti* dei valori stessi affermando il diritto di questi valori di rivelare l'ultimo fondo della realtà. È il metodo strategico per il quale si simula un rumoroso attacco sopra un'ala del nemico per raccoglierlo da quella parte e far passare intanto silenziosamente il grosso delle forze dall'altra.

Questo procedimento ha avuto anche i suoi buoni effetti. Si deve a questa tattica dell' idealismo se la teoria della conoscenza non è rimasta ad uno stadio troppo primitivo ed ingenuo, se la scienza è tornata e torna di continuo con più ponderato giudizio alla critica dei suoi punti di partenza e dei suoi metodi, se abbandona certe pericolose illusioni sul suo carattere definitivo, se ricorregge di continuo i suoi assiomi, se limita i suoi orgogli, se riconosce la parte che le esigenze pratiche hanno nella sua stessa costruzione.

La opposta critica dei valori operata sulla base della conoscenza oggettiva.

Ma l' utilità di questa critica che si è oggi terribilmente acuita nel confessato o non confessato interesse dei valori, non deve farci dimenticare che si deve d' altra parte alla visione oggettiva del mondo ed a una certa fiducia nella conoscenza sensibile e razionale, per quanto imperfetta e provvisoria essa sia, si deve in una parola sola, *alla scienza*, se la coscienza ha dovuto essa pure spostare e mutare di continuo i suoi ingenui e primitivi valori che pretendevano *sempre* di essere assoluti. Senza la scienza la coscienza ci direbbe ancora che il piacere del gusto e dell' amore sono valori assoluti, senza questa possibilità di considerare *dal di fuori* la natura dei nostri impulsi, che non alla coscienza ma sì alla scienza rivelano la loro funzione, noi vedremmo ancora in quei valori delle *supreme esigenze* e sogneremmo ancora necessariamente un'ultima realtà che soddisfi ad esse, cioè un paradiso ove scorra latte e miele e popolato di belle femine.

Volere o no, è stata *la scienza* che, rivelando le funzioni dei piaceri più umili ha spezzato le *proiezioni ideali* che la coscienza aveva costruito su di essi.

Bisogna dunque riconoscere la suprema utilità del reciproco incalzarsi di questi due procedimenti e la bellezza di quest' opera distruggitrice. Opera distruggitrice, perchè coloro che si tengono ai valori della coscienza hanno il merito di battere e di distruggere i troppo fa-

cili e spesso illusivi risultati della scienza che potrebbe essere portata senza questa critica a irrigidire come definitive molte delle sue conclusioni provvisorie: e coloro che si tengono alla scienza hanno il merito di distruggere gli illusivi assoluti del mondo soggettivo che la coscienza spontaneamente e immancabilmente crea sopra ogni suo valore.

E l' opera distruggitrice è più sacra di quella che costruisce e l' una e l' altra tendenza, integrandosi ed assillandosi reciprocamente, sospingono in alto la vita dell' uomo e nessuna distrugge nel campo dell' altra il mistero; ma ciascuna vi abbatte ciò che, essendo provvisorio o strumentale, tende ad affermarsi come definitivo o assoluto.

L'attuale soprapposizione dei valori alle conoscenze oggettive e i suoi pericoli.

Ora io temo fortemente nel tempo nostro un esasperarsi ed un pericoloso prevalere di quella tendenza che mira a sottoporre la realtà all' ideale, il mondo oggettivo ai valori soggettivi.

Siamo in un momento di reazione contro il positivismo il quale aveva finito con l' avere una cieca e superficiale fiducia nella conoscenza oggettiva e nelle conquiste della scienza; ma la reazione idealistica che ha giustamente abbattuto il materialismo brutale in cui il positivismo era caduto, che ha sottoposto ad una revisione profonda e certo non infeconda la concezione della scienza stessa, che per mille vie ha rivangato il problema della realtà, lascia passare con una straordinaria disinvoltura, come di solito, i principî della morale che essa vuole affermare. Ed in genere non appena dimostrata (senza grande sforzo) l' inanità della metafisica materialista che ha dominato per qualche tempo, crede di potere per questo riprendere con la massima disinvoltura il vecchio argomento della *testimonianza della coscienza* per fissare i valori assoluti o il vecchio principio che *notitia*

non movet per dimostrare che la conoscenza non può entrare nel mondo morale e che bisogna lasciarlo costruire interamente sui dati della coscienza e sopra una intuizione guidata dai nostri più intimi desiderii.

Contro questa facile, inevitabile deviazione del moderno idealismo ho voluto dimostrare come e perchè la visione della realtà, per quanto criticabile sempre e non mai definitiva, trasformi i valori morali; come e perchè la *famosa testimonianza della coscienza* sia un perpetuo giuoco fallace dal quale possono sorgere e sorgono tutte le aberrazioni della vita. Superare un errore vuol dire spiegarlo ed io ho tentato appunto di superare l' illusione dei falsi assoluti della coscienza, che oggi pesa gravemente sul nostro pensiero e sulla nostra vita, dimostrando il processo illusivo per il quale essi vengono affermati.

Il vero elemento ideale della vita.

Ma io spero di aver dimostrato anche come la visione della realtà non possa mai distruggere, ma soltanto spostare ed allargare il misterioso valore supremo che dirige e domina la vita, il quale però deve essere ricercato *non nella spinta momentaneamente incompresa ed inesplicata della coscienza, ma nella spinta incompresa e indefinita di tutta la realtà rivelataci dalla conoscenza oggettiva.*

La forma di idealismo più sana è quella che non fa dell' idealità un privilegio dell' uomo, ma la sente diffusa in tutto il grande universo. È quell' idealismo che non contrappone una piccola fiamella di luce spirituale viva nell' uomo ad un immenso universo agitato da movimenti bruti e senza senso, ma che sente del suo moto l' eco di un moto, quale esso sia, forse spirituale come il nostro, che pervade tutto il creato e sente nella voce del dovere l' intimo impulso consentire a quel moto.

L' idealismo è veramente grande, non quando *contrappone* l' idealità umana alla natura, ma quando riconosce l' idealità in tutto l' universo. Questo idealismo che

si potrebbe chiamare *cosmocentrico*, supera il piccolo idealismo antropocentrico, così come la concezione dello spirito quale interna forza pervadente tutto l' essere supera la gretta concezione dello spirito come privilegio esclusivo del piccolo uomo sulla piccola terra.

Potrebbero ormai tacere tutti i vituperi che da qualche tempo ogni dilettante di filosofia per proclamarsi idealista, poichè l' idealismo è di moda, crede di dover gettare contro il *naturalismo*. Il naturalismo non è in fondo se non il ponte attraverso il quale da quel gretto idealismo fondato sui valori immediati della miope coscienza umana, si passa a quel più alto idealismo fondato sulla visione di una direzione sacra e misteriosa del grande universo, quale ci è rivelata dalla conoscenza della natura.

La sovranità della realtà naturale sui valori umani.

Contro questa concezione altamente e sanamente mistica della morale non credo che valgano i vecchi luoghi comuni della filosofia *antropocentrica*. Ci si ripeterà forse che l' uomo è il punto di partenza stabile e fisso del nostro conoscere e la realtà naturale è più incerta e più lontana? Ma (per ripetere un vecchio argomento) la priorità gnoseologica della coscienza potrà mai infirmare sul serio la priorità ontologica dell' universo? Se conoscere vuol dire rispecchiare il mondo in noi stessi, è assolutamente *inevitabile* che, ripercorrendo il processo del conoscere a ritroso noi incontriamo prima i nostri fatti psichici che non la realtà naturale che li produce; ma poichè nella ipotesi realistica questa priorità gnoseologica dell' io dovrebbe pure egualmente manifestarsi, poichè, a meno di non *essere noi il mondo*, non potremo mai aver del mondo altro che imagini nostre, la priorità gnoseologica dell' io non dimostrerà mai (dato anche che si possa affermare) che lo spirito dell' uomo sia realmente la sola realtà e tanto meno che i suoi bisogni siano la legge suprema.

Tutte le sottigliezze sofistiche degli ipercritici della conoscenza non valgono a farci rinunziare a questa affermazione di buon senso, che cioè un mondo della natura, per quanto sia difficile coglierlo nella sua intima realtà, esiste prima della nostra coscienza, e indipendentemente dalla nostra coscienza e comprende e supera la coscienza. E ad ogni modo se è difficile alla conoscenza penetrare l'ultima realtà del mondo, è falso che quest'ultima realtà possa essere rivelata da questa nostra coscienza miope ed ignara che ci ha dato sempre per infinito, per sacro ed assoluto tutto ciò di cui essa non sapeva perchè.

Meglio vale riconoscere e rispettare e adorare il mistero e seguire con l'anima calda di amore quella parvenza di esso che si rivela agli occhi nostri, che non trasformare la cecità o la miopia dei nostri istinti e dei nostri valori nella pretesa rivelazione dell'ultima verità, come fanno tutti coloro che chiedono questa rivelazione alla coscienza ignara ed ai suoi valori.

O ci si ripeterà forse che l'uomo vale più della natura perchè il suo spirito *comprende* l'universo? Ma è un ben piccolo giuoco di parole in questa espressione *comprende*. Comprendere vuol dire *intendere* e *rispecchiare* e rispecchiare o conoscere non vuol dire *abbracciare* se non in forma molto, ma molto metaforica e tanto meno vuol dire *superare*. Il lago in cui si rispecchia più o meno limpidamente il grande paesaggio che lo circonda non *vale* per questo più del paesaggio stesso e più delle terre infinite che pur *sono*, ma che in esso non si riflettono.

O ci si dirà forse che nello spirito dell'uomo culmina l'evoluzione della natura? Ciò è (nei limiti delle nostre conoscenze attuali) vero, ma se lo spirito assume per questo una maggiore dignità, ciò è appunto perchè ci si rivela *come il termine o il punto d'arrivo* o per lo meno

il punto attualmente più alto della grande evoluzione naturale *rivelata dalla scienza* e che si mostra la più profonda direzione della realtà. La dignità dello spirito umano non è in questo caso affermata *a priori* per il *sentimento della dignità della coscienza,* ma è affermata perchè si riconosce a torto o a ragione *per mezzo di scienza,* che oggettivamente la direzione della natura culmina nell'uomo. L'uomo valuta allora se stesso non per il suo impulso immediato o perchè si senta il privilegio della coscienza: ma perchè riconosce in se stesso l'ultimo prodotto della grande direzione della realtà.

Indipendentemente da questa concezione evoluzionistica della natura l'uomo non ha ragione di accampare di fronte alla natura stessa nè una maggiore dignità nè una più reale esistenza e non ha ragione di costruirsi il suo mondo morale fingendo di ignorare o disprezzando il grande mondo della realtà. Se egli si sforza di chiudere gli occhi dinanzi all'universo cercando esclusivamente in se stesso e nelle tendenze della sua ignara coscienza la sua legge suprema e il segno del suo destino e la suprema verità, egli è travolto nelle deviazioni dei suoi valori, deviazioni che sono ugualmente fallaci sia che questi valori siano i più volgari o i più sublimi.

Il mistero del dovere.

La sfinge che parla, la maravigliosa voce del dovere umano ha dunque svelato un poco del suo mistero?

Essa non è in fondo se non il mistero stesso della realtà universale che, in quanto si esplica in un moto, assorbe più o meno efficacemente in sè i moti della volontà nostra. Il misterioso comando della sfinge è sempre uno solo e incondizionato e senza promesse e senza minacce: *Procedi in accordo col procedere della grande realtà.*

È l'universo stesso, sia esso vivo e pensante, sia esso pervaso da una forza imperscrutabile diversa da

quella dello spirito (non certo inferiore, poichè, se non altrove, nella nostra vita si attua lo spirito), è l'universo, stesso che con il suo muoversi ci chiama a sè, ed il suo moto, il solo suo moto, è l'eterno imperativo.

È un imperativo che agisce su di noi senza che noi assegniamo con la nostra piccola fantasia un termine al grande moto delle cose che ci comprende e ci trasporta. La ragione del dovere non appare in un avvenire lontano, ma è tutta nella gioia di questa *adesione* e di questa *armonia,* non è nella pace che si travede nel futuro, ma è nel moto concorde di oggi che ci lega all'universo, che richiama la nostra volontà dalle deviazioni individuali per riassorbirla nella più profonda direzione delle cose.

Ma la grande sfinge ci dice ancora: Procedi anche senza domandarti (poichè lo domanderesti invano) dove cominci e dove finisca il grande moto della realtà che ti porta con sè. Tu sei nell'essere che è, non, come fu detto, un *mare,* ma sì una *fiumana* e ignori la sorgente e la foce:

> Dove il mar che lo chiama e dove il fonte
> Ch'esita mormorando tra i virgulti?
> Il fiume va con lucidi sussulti
> Al mare ignoto dall'ignoto monte.

Tu ignori la sorgente e la foce, ma apprendi nel piccolo tratto che vedi, quale sia la direzione della fiumana, e ti sforzi di apprenderla sempre meglio. Tanto basti a dare la direzione alla tua volontà e renderti possibile la grande armonia, il sacro dovere che consiste nell'*andare* sempre e non già nel *giungere,* che consiste nell'azione e non mai nella sazietà: il dovere sacro che è ad un tempo l'ideale supremo e che è in ogni istante e da tutti conseguibile perchè in ogni azione consacrata all'avvenire esso si adempie, nella più umile come nella

più alta e nessuno, sol che abbia prodotto la più modesta opera dedicata direttamente o indirettamente al futuro, muore senza averne conseguito la sua parte.

Ed è il solo ideale che non ci imponga di costruire sul confine dell'ignoto la fantastica imagine della sua soddisfazione perfetta, il solo che non violi con le sue esigenze la pura visione della realtà ed è il più fecondo ed il più sereno.

È il più sereno perchè soltanto colui che plasma per quanto è possibile la volontà sua sulla direzione dell'universo consegue veramente una stabile armonia dello spirito in quanto il suo ideale supremo si immedesima con la più profonda realtà.

FINE.

ERRATA-CORRIGE

p. 10	linea	6	indefiniti. E	indefiniti, e
» 224	»	17	ragionale	razionale
» 233	»	1	Valor da	Valori dati

INDICE-SOMMARIO

PARTE SECONDA.

PARTE TERZA.